التأويل في التفسير
بين المعتزلة والسنة

دكتور السعيد شنوقة

أستاذ علوم اللسان العربي - جامعة الطارف - الجزائر

تقديم

الأستاذ العلامة الدكتور مختار الأحمدي

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف القاهرة ت ٥١٢٠٨٤٧

إهداء

إلى أمي رمز المودة والحب والنقاء..

إلى والدي العزيز- رحمه الله تعالى-.

إلى جدتي وجدي اللذين سخّرا كل جهودهما ليسعدا بنجاحي وتعليمي..

إلى زوجتي التي قاسمتني العناء بتغطية خدمات الأبناء طيلة فترة البحث.

إلى أبنائي بسمة الصبح وإشراقة الأمل: سمية، وعبد الرحيم، وحمزة.

إلى إخـوتـي.

إلى كل من درّس لي..

إلى وطني الغالي الجزائر .

أقدم هذا البحث هدية عرفان وتقدير واعتراف بالجميل.

د.السعيد شنوقة.

تقديم

نقدّم إلى القارئ الكريم كتاب« التأويل في التفسير بين المعتزلة وأهل السنّة- كشّاف الزمخشريّ رافدا» بقلم الدكتور سعيد شنوقة. وقد رمى فيه الباحث إلى وضع أشهر كتاب في تاريخ التفسير في جوّه الثقافيّ العام وبيئته العقدية الواسعة التي أنتجته، وجعلته متميّزا ممتازا في طريقة معالجته لمشاكل شدّت إليها الفكر العربيّ الإسلاميّ منذ القرن الثاني الهجريّ، وما زالت تشغله إلى اليوم. ولتحقيق هدفه ذكّر الباحث بأهمّ مراحل التفسير قبل الزمخشريّ، وبأبرز سماتها ومرتكزاتها التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وروافدها العقديّة والحضاريّة، وأرسى دعائم عمله العلميّ على الصّراع المذهبيّ الذي واكب العهود الإسلاميّة الأولى لا سيّما الصراع الذي احتدم بين أقطاب السنّة وأهل الاعتزال وكانت ثمرته هذه الآثار الخالدة المتجذّرة في تراثنا الفكريّ.

لم يرد الدكتور سعيد شنوقة أن يبسط كلّ ما أثير من جدل بين هذين المذهبين الأساسيين بقدر ما أراد أن يأخذ بيد القارئ العاديّ، ويمكّنه من إدراك الخلفيات الداعمة لتفسير " الكشّاف" وفهمها على حقيقتها، وأن يربط بين الأسباب والمسبّبات ليكون هذا القارئ على بيّنة من أمره ويكون واسع الأفق قادرا على المقارنة بين الآراء المختلفة أو عارفا على الأقل أن هناك الرأي والرأي الآخر في العديد من المسائل العقدية بقطع النظر عمّا هو صائب أو أقرب إلى الصواب؛ لأنّ مثل هذه المسائل خارج عن نطاق العقل البشريّ.

وقد اجتنب الدكتور سعيد شنوقة عرض آراء الزمخشري عرضا مجردا فدعّم دراسته بنماذج كثيرة من تفسير «الكشاف»، وأبرز خلفياتها ودعائمها وما يقابلها من آراء، مطبّقا بذلك قول المتنبي: «وبضدّها تتبيّن الأشياء». ونراه وضع دراسته في بيئتها العامّة الصحيحة فحقّق لها النجاح والأصالة، وقرّب إلى المدارك كتابا من أشهر كتب التفسير وأثراها.

الأستاذ الدكتور: مختار الأحمدي

المقدمة

اتسمت المعارف العربية في العهد الأول من الإسلام بالبساطة والنظرات المتفرقة التي يعوزها الترابط، رواها الخلف عن السلف بغير تمحيص حتى جاء العصر الأموي الذي ساد فيه العلم الديني، وصارت مسائله تتناول بنظر أدق في وقت لم تتمايز العلوم فيه بعد، وإنما كانت كتلة واحدة لأن الثقافة آنئذ كذلك، جمعت التفسير-والحديث والفقه وما يلزم من لغة وشعر؛ وكان العالم يحدّث بها في المجالس المنعقدة أو يرويها في إحدى المسائل المثارة.

وقد تمحورت أحاديث العلماء ورواياتهم حول المعرفة الدينية التي نواتها القرآن الكريم والحديث الشريف الذين كان الفقه يُستنبط منهما، ويُروى الشعر لأجلهما، وبسببهما كانت تبحث مسائل نحوية؛ فغلبت المسحة الدينية على النشاط العلمى وقتها.

وتميزت المعارف بحلول العصر العباسي، وجمعت المسائل كلاً على حدة، وصنفت أسس العلوم العربية -تقريبا- فوضع تفسير القرآن، وجمع الحديث، ووضعت علومه، ووضع علم النحو الذي توّج بكتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ) وألفت كتب اللغة، يتصدرها معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) وما جاء به فكره الرياضي من عروض وغيره، ودونت المعلقات والمفضليات والأصمعيات، وكتب الأدب واللغة، وعلم الكلام ككتب الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، والمبرد (ت ٢٨٥هـ) وغيرهم كثير. ودُوّن الفقه والتاريخ، وترجمت كتب الفلسفة، ونشطت حركة التأليف، وظهرت علوم جديدة بسبب هذا التطور وبسبب الخلافات السياسية والمذهبية، واحتدم الجدل بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين غيرهم ممن ينتمي إلى ثقافات الأجناس الداخلة في الإسلام والباقية على معتقداتها.

وكانت البصرة في ذلك أكثر المواقع حظا في طلب الدراسة اللغوية لذاتها واعتماد الثقافة المستقلة لأنها كانت متميزة بالتطور والاستقرار والتمرس بالعلوم

والنهل من الثقافات الأجنبية الوافدة عليها نتيجة احتكاك العرب بالفرس وبالهنود واليونان، والتقاء النصرانية واليهودية والمجوسية والإسلام.

ولما كانت البصرة في هذا المستوى من الإنشاء الفكري صارت بيئتها مهيأة لأن يُلتمس فيها النظر العقلي، وتظهر فيها علوم تقتضي حياة متطورة، فتلاقت فيها العقليات المختلفة والمذاهب الدينية والفلسفية التي أثرت تأثيرا عميقا في دراستها وفي بحوثها وفي مناهجها. ونتيجة هذه التحولات خطا علماء التفسير من طور الاعتماد على النقل عن الرسول ﷺ والأخذ عن الصحابة أو بفهم ما تمليه اللغة ويلزم به التعبير وروح الشريعة إلى طور الاجتهاد والاعتماد على العقل؛ وذلك ليبيّنوا ما اعتقدوه مما له صلة بالتفسير المأثور. واستنباط الأحكام وانصرافا لا مبرر له عن فهم كثير مما يتضمنه القرآن الكريم.

وهكذا رأوا الحديث الذي ينهى عن التفسير بالرأي على فرض صحته -إنما يقصد الرأي الذي لا يعتمد على أصل ثابت ولا يستند إلى جوهر الشريعة.

كان ذلك سببًا في اجتهاد علماء كثيرين في تفسير القرآن الكريم معتمدين على أرائهم حيث شعروا باستكمالهم العدة التي يشترط توفرها لذلك. فأخذ التفسير في هذا القرن -وهو القرن الثالث على وجه الخصوص- يصطبغ بالوجهة الثقافية لهؤلاء المفسرين ويتأثر باتجاهاتهم؛ فراح اللغويون يعنون بالمسائل اللغوية كأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١١هـ)، وقطرب المستنير (ت ٢٠٦هـ)، وغيرهما. واهتم النحاة بتخريج مسائل النحو وإعراب القرآن بما يساعد على تفسيره كالزجاج (ت ٣١١هـ) وغيره. أما الفقهاء فقد عنوا بآيات الأحكام، وألفوا فيها كتبا كأحكام القرآن للشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وهو أول كتاب صنف في هذا الباب. وتتابعت المؤلفات في هذا المجال عبر القرون اللاحقة. واستعمل المشتغلون بالعلوم العقلية الآراء الفلسفية والتجريد العقلي في تفسير بعض آيات القرآن الكريم. أما علماء الكلام فقد أولوا آيات كثيرة دعمًا لأصولهم المذهبية، فجاء اجتهادهم أو تأويلهم مستجيبا لمعتقدهم مشفوعًا بالأهواء لأنهم ذهبوا بالتفسير بعيدا، واشتطوا في الإعراب ببعض المسائل وتجاوزوا أصول النحو وقواعد الإعراب فوقعوا في التعسف والتمحل.

بيد أن هذا لا يلغي جهـود الذين وقفوا للدفاع عن الدين ونصرة مبـدأ التوحيد لأنهم أرادوا نهوض المسلمين بمحاربة الجمود والانسداد والجهل. ويبدو أن توجههم هذا ذو نزعة نبيلة أولاً، لأنهم قصدوا الحفـاظ على كلام الله تعالى ممن شكك فيه منتهجين أسـاسا مطابقا للعقل، لكنهم لم يتنصلوا من التأويل بالنقل ولـم يعتمدوا وجهة نقدية حرة في فهم النص القـرآني لأنهم انطلقوا من الورع والتقوى في بيان ما اعتقـدوه مما لا صلة بالتفسير المأثور. لقد تركـوا بذلك أثرا قويا في آفاق التطور الفكري الإسلامي بما لا سـبيل إلى نكرانه. غـير أنهم انساقـوا بفعل تعمـقهم في الفلسفة والنظر العقلي وإباحة حرية الرأي -مع الزمن- إلى الغلو بعض الشيء في الرأي وفي القول دفاعا عـن مذهبهم؛ لذلك لم يكن انتصارهم لما اعتـقدوه يسخّر النظر العقلي للاسـتدلال والاستنبـاط من النص القرآني فحـسب بل كان مع ذلك يوظف البحث اللغـوي في تأويله، ويوظف النحو (الإعراب) والبـلاغة والقراءات والنص القرآني ذاته في كل ما يعـارض أصول المذهب متخذا منها وسـيلة أساسية يؤسس التأويل عليها؛ فيحقق بذلك الغـاية العلمية والهدف المذهبي كما هو الشأن بالنسبـة للمعتـزلة في تفاسيـرهم التي لاقت ردود كثيـرة من أهل السنة. ولنا في تفسير الكشاف للزمخشري (ت ٥٣٨هـ) مثال على ما يحويه من ذاك التوظيف في قضايا مشفوعة بالاعتزال تقوم على التعليل والتأويل والتدقيق واللغة.

ولقد تكونت لنا من خلال هذا الخضم فكرة طالما روادتنا في أمر التأويل المذهبي في كشاف الزمخشري أثناء إعدادنا بحث رسـالة الماجستير حيث كنا في ثنايا تناول البحث آنئذ نجد الزمخشري ميّالا إلى نصـرة الاعتزال في مسائل كثيرة يؤيدها بكل ما استطاع من فكر وبيان بتأويل بعض الآيات الكريمة تأويلا يوافق الأصول الخمسة للمـعتزلة، ويردّ عـلى أبرز مخالـفيهم وهم أهـل السنة. ولم يكن السنّة بدورهم ليتركوا تأويلات المعتزلة دون التصدي لها بـخاصة في أبرز تفاسيرهم، وهو تفسير الزمخـشري، «الكشاف عن حقـائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجـوه التأويل»، فتبـادل الفريقان ردودا مستـفيضة في مواقف كـثيرة من تفسـير آي الذكر الحكيم، يؤسس فيها كل طرف تأويله أو رأيه واجتهاده على ما هو أقرب من معتقده، فلئن كان المعتـزلة اعتدّوا بالعقل في إطار نسـقهم الفكري: التوحيـد- العدل- الوعد-

والوعيد- المنزلة بين المنزلتين- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن أهل السنّة لم يطلقوا العنان لعقلهم في تأويل الآيات الكريمة، وإنما حكموا اجتهادهم في ذلك بما يوافق القرآن الكريم ونص الحديث الشريف، ولا يتعارض معهما. ويبدو أن المعتزلة لم يفعلوا إلا ما فعل أهل السنّة غير أن كلاً منهما يدّعي لنفسه صواب مذهبه، ولا يقرّ بكل ما يراه الطرف الآخر.

وهكذا وجدنا أنفسنا أمام مسألة جديرة بالبحث هي التأويل في التفسير بين أبرز الفرق الرسلامية: المعتزلة وأهل السنة. ولم نرد قصر ذلك على كشاف الزمخشري بل طرحنا إشكالية الموضوع بين الفريقين المذكورين. لكننا جعلنا كشاف الزمخشري رافدا لنا في ذلك متتبعين تأويلهم وما انجرّ عنه من ردود بينهما. ولابد أن نبيّن هنا أننا نقصد بالتأويل الاجتهاد وإعمال الرأي الذي يعتمد الاستدلال على المعنى أو الحكم المراد من ظاهر النص. يسعى فيها المؤوّل إلى القرينة التى ترجّح المعنى أو الحكم لأن ظاهر النص يخلو مما يجزم بذلك. وعلى هذا يلجأ إلى البحث عن أدلة وقرائن تقطع بترجيح المعنى أو الحكم. وإذا فقدت هذه الأدلة والقرائن كان التأويل رأيا بالهوى. وليس التفسير بالرأي أو التأويل موضوعيا لأن المؤوّل أو المجتهد لا ينطلق فيه من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، وإنما يبدأ من موقف في الحال، يحاول العثور له في النص القرآني على سند يعزز له في هذا الموقف؛ فهو مستنبط يقوم تأويله على الدراية واستنباط الأحكام وبيان المجمل وتخصيص العموم. يصرف فيه العلماء اللفظ إلى ما يؤول إليه، ولا يجوز لغيرهم الاجتهاد فيه. وهم أنفسهم ملزمون باعتماد الشواهد والأدلة دون أن يتفردوا برأيهم في التأويل على أن يوافق ما دلت عليه نصوص القرآن الكريم وجاءت به السنة النبوية الشريفة. وهذا هو التأويل الصحيح عندهم، أمّا ما خالفه ففاسد. وقد قال المعتزلة والجهمية أصحاب جهم بن صفوان (ت ١٣٨هـ)، وغيرهم من المتكلمين بالتأويل المراد به صرف اللفظ عن ظاهره وهو السائد في عرف المتأخرين من الأصول والفقه، فجعلهم يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل.

وقد وردت كلمة التأويل في سبع سور من القرآن الكريم، واستعملت أكثر من مرة في بعض السور: آل عمران: ٧-٧ مرتان. النساء: ٥٩. الأعراف: ٥٣-٥٣

مـــرتان. يونـس: ٣٩. يوسف: ٦- ٢١- ٣٦- ٣٧- ٤٤- ٤٥- ١٠٠- ١٠١، الإسراء: ٣٥. الكهف: ٧٨- ٨٢. وجاء عـدد لفظها سبع عشـرة مرة في خمس عـشرة آية، وتناول مـسائـل متـفرقـة. والأمر الملـحوظ في آى الذكـر الحكيم أن (التأويل) لم يـذكر إلا وهو مقـترن بذكر الله عـز وجل صراحة أو ضـمنًا؛ لذلك نعتقـد بأنه لا يكون من خلال القرآن الكريم إلا علما إلهـيًا استأثر الله سـبحانه به واختص به بعض أنبـيائه كالرسول محـمد ﷺ، والنبى يوسف، والخضر عليـهما السلام.

فالموضـوع -إذن- وثيق الصلة بالقرآن الكريم، مـرتبط بالمعتـزلة وما يشـيره هذا الاسم من آفاق فكرية ومسحة خاصـة، ومتعلق بأهل السنة وما يعكسه هذا الاسم أيضًـا من حـرص على تحكيم نص القـرآن ونص الحـديث واجتـهـاد أو تأويل لا يتعـارض معهـما، وهم الذين سكتـوا عما سكت عنه الصـحابة والتـابعون لهم. والبحث مع ذلـك يدور في فلك علوم هامة: التـفسيـر والقراءات واللغـة والنحو والبلاغة والفقه الذي يبحث الأحكام العلمية، والكلام الذي يبحث مسائل نظرية.

لقد دار التأويـل عند المعتزلة في نسق أصولهم الخـمسة: (التوحـيد، والعدل، والوعد، والوعـيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعـروف والنهي عن المنكر). وقد حرصوا بعـامة على هذه الأصول، وعملوا علـى نصرتها في تفاسـيرهم، وتحمّس الزمخشري بخاصة إلى تعزيزها والانتصـار إليها في أهم تفسير لهم، ضمنوها آراء مذهبهم التي عرفت حوارا بينهم وبين أهل السنة في ردود مـتبادلة، احتج فيها كل جانب بما كان يراه ويعتقده في مذهبه.

وارتأينا نحن في هذا الإطار أن نحدّد مـوضوع بحثنا بأن نتتبع التـأويل بالمفهوم الذي حددناه سـابقا؛ وهو الاجـتهاد في التـفسـير بين المعتـزلة وأهل السنة أو قل التفسـير بين المعتزلة وأهل السنة مـتخذين من كشـاف الزمخشري رافدا لـنا مبيّنين كيف سخّر اللغـة على مستويات المعجم والصيغ، وكـيف وظّف النحو في خدمة الفكر الاعتزالي، وكـيف حمل التأويل على التشبيه والمجاز، وكيف اعـتمد على الاستدلال العـقلي والاستدلال المبني على نص القـرآن الكريم ذاته. وهل كان في ذلك كله ممن اعتدل أو تطرف؟ وكان مبـعث رغبتنا كذلك إدراكنا أن هذا الموضوع

يمثل جانبا من جوانب المنهج النقدي الذي يعني بالاتجاهات المذهبية والوجدانية في تاريخ الفكر الإسلامي ويقصد تمحصها وتحليلها ونقدها. وقد حصرنا عنوان البحث في «التأويل في التفسير بين المعتزلة وأهل السنة -كشاف الزمخشري رافدا-».

فهو ذو صلة واضحة بالتفسير الاعتزالي، لذلك ستقودنا الدراسة إلى بسط عوامل نشأة المعتزلة وتبيين تسميتهم اللصيقة في أغلبها بأصولهم الخمسة التي سنعكف علي دراسة التأويل فيها في ردود أهل السنة عليهم. وقد قدّمنا بعض النماذج للزمخشري عند بحثنا التفسير في إطار الأصول الخمسة رغم تخصيصنا الباب الثاني من هذا البحث له، وقد قصدنا هذا لأن الطرح المراد بالتفسير في إطار تلك الأصول يشمل المعتزلة كلهم، ولا ريب في أن الزمخشري أحد أعلامهم البارزين. لذا لم نستسغ استثناءه وتأجيله، فذكرنا له بعض النماذج. ولمّا كان منهجهم مبنيًّا على عدم الكلام رأينا من الأفْيَد إبراز أسس هذا العلم وتوضيح الأدلة المبنية على العقل والنقل والتأويل. وجعلنا الدراسة تتجه في إطار ذلك كله إلى التأويل بين المعتزلة وأهل السنة، ورافدنا في ذلك كشاف الزمخشري مبرزين كيف انتصر لأصوله ومذهبه من خلال توظيف اللغة والقراءات ونص القرآن الكريم، والاستدلال العقلي، والحمل على التشبيه والمجاز معتمدين على المنهج الوصفي القائم على جمع المادة، وتصنيفها ووصفها، واستقراء نصوصها، وكشف منطلقاتها وإمعان النظر في وجهاتها وأهدافها مع تحليلها ونقدها.

وقد قسمنا البحث إلى بابين: نظري، وتطبيقي.

الباب الأول: الفكر الاعتزالي: يقع في ثلاث فصول:

الأول: في التفسير والفرَق الإسلامية: وهو فصل تمهيدي نبحث فيه معنى التفسير ومراحله، والفرق بينه وبين التأويل محددين مرادنا من التأويل الذي نقصد به معنى الاجتهاد وإعمال الرأي. ولا ريب في أن هذا يجعلنا نعرض أنواع التفسير: التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي الذي هو اجتهاد، وما يتفرع إليه من تفسير ممدوح وتفسير مذموم، بُني الأول على شروط علم التفسير غير المتعارض مع الكتاب والسنة وأسس الثاني على أصول اعتقدها أصحابها ودأبوا إلى إخضاع النص

القرآني إليها. وستقودنا الدراسة إلى بحث ظهور الفرق الإسلامية وعواملها مرجحين الأسباب التى رأيناها فيها بأنها سياسية ذات مسحة دينية تمحورت كلها حول الخلافة.

الثاني: في المعتزلة وأصولهم: نتناول فيه العوامل التي أدت إلى ظهور المعتزلة ومرجح الأسامي التي تميزوا بها؛ وهي في أغلبها راجعة إلى أصولهم مستشفة منها. ونبين أصولهم الخمسة. ونحاول في هذا الفصل إبراز الأسس العامة لعلم الكلام: العقل، والنقل، والتأسيس على الدليل. ونوضح عناصر الأدلة: العقلية والنقلية والتأويل لأن منهج تفسير المعتزلة قائم عليها.

الثالث: التفسير عند المعتزلة: ندرس فية التأويل أو التفسير في إطار الأصول الخمسة دون إغفال ردود بعض أعلام أهل السنة وموقفهم منها. وقد ذكرنا سابقا أننا سنعرض في هذا الفصل نماذج تخص أبرز أعلام المعتزلة كالشريف المرتضي الإمامي (ت ٤٣٦هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت ٤٧٥هـ)، والزمخشري (ت ٥٣٨هـ) أما مبرر الاستشهاد بالزمخشري في هذا الفصل قبل الباب المخصص له فلأنه في رأينا جزء هام يحقق ذكره في هذا المقام التوضيح اللازم والفائدة المطلوبة.

الباب الثاني: المذهب الاعتزالي في كشاف الزمخشري:

يقع في ثلاثة فصول. وهو تطبيقي مشفوع بردود من بعض أعلام أهل السنة.

الأول: يتضمن عنصرين:

التأويل بالدلالة اللغوية: نتناول فيه كيف استخدم اللغة وذللها للاعتزال. وكيف عزز منهجه في ذلك بالاعتماد على الشاهد اللغوي من الاستعمال والشعر وغيره.

والتأويل بالإعراب (النحو): ندرس فيه كيف سخر النحو في خدمة الفكر الاعتزالي بما ذهب إليه من وجوه نحوية وإعرابية تناصر مذهبه؛ وذلك في المواقف التي يجد فيها النص القرآني متعارضا مع أحد أصول المذهب فيلجأ إلى تأويله موظفًا تلك الوجوه النحوية والإعرابية لما يوافق النسق الفكري للمذهب.

الثاني: يتضمن عنصرين:

التأويل بالقرآن وبالقراءات والسماع: ندرس فيه كيف سخر النص القرآني ذاته، وكيف استعان بالقراءات المناسبة، وكيف وظف مع ذلك ما رواه عن غيره ليخدم الأصول الفكرية للمعتزلة من الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين ومشايخ المعتزلة.

والتأويل بالحمل على المجاز والتشبيه؛ وتأويل التجسيم: وذلك بتخريج اللفظ أو التركيب على المجاز والتشبيه في كل آية قرآنية يعارض ظاهرها تنزيه الله تعالى عن القبح أو يوحى بمعنى فيه مُمَاثلة لخلقه. وقد نزّه السنيون كذلك الله تعالى عن معاني التجسيم والمماثلة؛ فأثبتوا الصفات دون كيفية ثم لجأ متأخروهم إلى التأويل البعيد عن تفصيل المعتزلة وتوسعهم. لكن تلامذة الأشعري الذين عاشوا عصر الصحوة توسعوا في التأويل لاقتناعهم بأن الاحتجاج المبني على النقل وحده لا يعطي اليقين.

الثالث: التأويل بالاستدلال العقلي: ندرس فيه التأويل بالدليل العقلي على أساس أن العقل عند المعتزلة بعامة والزمخشري بخاصة معيار توزن به الحقيقة الدينية، ومن الأدوات الأساسية المعتمدة في محاربة التصورات المناقضة للطبيعة والفطرة الراسخة فيه؛ لذا بذلوا جهدهم في تأويل النصوص تأويلا عقليا من منطلق أن الدراسة للعقل في القرآن قد وصلت بهم إلى قناعة هي أن الواجب اتباع الدليل العقلي في التفسير. ولعل ما سنجده في تفسير الكشاف الذي قرر فيه الزمخشري بأن النظر العقلي في ظاهر الآيات مدخل للتأويل السليم.

وسنرى في هذا الفصل كيف اتخذ المؤلف هذا المنهج لخدمة مذهبه في مواقف كثيرة لقيت ردودا من أهل السنة بنيت على العقل أيضًا، ولكنها كانت مناهضة لهم لأن الفرقتين مهمتان، والجدال المحتدم بينهما طويل والأخذ والرد عندهما مؤسس على علم الكلام.

ونعقب البحث بخاتمة نحصّل فيها نتائجه الممكنة التي يسعفنا بها العقل ويساعدنا عليها الفكر والنظر.

ولقد كنا في ثناياه ندلي ببعض الآراء في تحفظ وتثبت وحيطة في كثير من الأحيان لصعوبة الموضوع، ولدقة مسائله ولعدم سهولة مراميه، ولقداسة ما تعلق به وهو الذكر الحكيم. ولا غرو في أن الاسم المعتزلة ذو مسحة خاصة يوحي بما يوحي به من تحكمهم بالعلوم وسعة دراية واستيعاب المعارف واقتدار على الجدل والإلمام بالثقافات والدقة والمهارة والدربة في الكلام.

وأنا لا أدعي أني أثبت جميع ما ورد في فصول هذا البحث، إنما حاولت الإلمام بكثير منها. ومع هذا أقول بأنه صادفتني مسائل ليست سهلة سواء في طرحها أم في الدراية بها. وألفيت المعتزلة وأهل السنة والزمخشري في سياق ذلك مما ينبغي إطالة الاستئناس به والتمرس بمنهجه والاحتكاك بمرامي أفكاره سنين وسنين إن لم يكن العمر كله حتى يحصّل المحصل الغاية المحبَّذة في أدق مدلولاتها.

وسنذكر بعد الخاتمة قائمة بأسماء المراجع التي حاولنا جهدنا استيفاءها كلها إلا أننا لم نتمكن من الحصول على بعضها لانعدامها وندرتها أو لصعوبة تحصيلها. وننهي البحث بفهرس الموضوعات.

وقبل أن أختم هذه المقدمة أشكر أستاذي الفاضل الدكتور مختار نويوات – جامعة عنابة– الذي وجهني في هذا البحث، وأفادني كثيرا، ونبّهني إلى تغيير مسائل كثيرة.

وحسبي من هذا العمل أني قدمت فيه ما وسعني، وأرجو أن أكون موفقا فيه، وما توفيقي إلا بالله تعالي، وعليه توكلت وإليه أنيب.

السعيد شنوقة

الباب الأول

الفكر الاعتزالى

- الفصل الأول: في التفسير والفرق الإسلامية (فصل تمهيدي)
- الفصل الثاني: في المعتزلة وأصولهم
- الفصل الثالث: التفسير الاعتزالي

الفصل الأول

في التفسير والفرق الإسلامية
(فصل تمهيدي)

- أولا: التفسير والتأويل
- ثانيا: الفرق بين التفسير والتأويل
- ثالثا: المراحل الأساسية للتفسير
- رابعا: ظهور الفرق الإسلامية
- خامسا: أنواع التفسير

نزل القرآن الكريم واضحا مبينا، على أساس الفطرة والعاطفة، ولكنه كان بحاجة إلى من يرجع إليه فيه ليشرحه ويبيّن مجمله ويقيد مطلقه ويئوّل مشكله، لأن الناس يتفاوتون في قدرات فهمهم له ولا يتساوون في الطاقة العقلية ولو كانوا صحابة رسول الله- ﷺ- لأن الأمر يتعلق بأثر إلهي خصيب المعنى عميق الدلالة، يطرح تفاوتا في الفهم والإدراك. وليس هذا من باب الطعن في القرآن الكريم[1] وإنّما المقصود أن الناس متفاوتون في الرقي العقلي تبعا للفطرة والاكتساب، والمفيد في هذا السياق هو أن توضيح كلام الله على الحقيقة والقطع مهمة تولاها الله سبحانه بنفسه[2] لأنه لا يعلم مراد الله على الحقيقة والقطع إلا الله، قال عزّ وجل عل لسان عيسى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، فمهمة البيان القرآني أمر تعهّد الله عز وجل به في قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٢] لكن لما كان الرسول مبعوثا بلسان قومه ليبيّن لهم نيطت به عن الله مهمة إبلاغ البيان الإلهي إلى الناس: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وإن المنزل إلى الناس في ذاته بيان قال تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وهذا يفسر أن من البيان ما قد يخفى على بعض الناس فيحتاجون إلى تبين البيان[3]، ويوضح أن في القرآن الكريم مستويين من التفسير: تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة. والتفسيران كلاهما عن الله تعالى -قرآنا وسنة- لأنهما وحي منزل على رسول، قال الله عز وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ③ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقال: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ

---

(١) انظر د. مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ط٣، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ص ٩.

(٢) انظر د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابة، المدخل إلى التفسير، مكتبة الزهراء القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ١٤١ فما بعدها.

(٣) انظر م ن، ص ١٤٢.

اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٣١) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ويأتي تفسير الصحابة امتداد لبيان السنة للقرآن، لأنهم في الأصل مبلّغون عن الرسول ﷺ، وبخاصة فيما لا دخل للرأي فيه. يمثل انصرام عهد الصحابة المرحلة الأولى للتفسير بينما يعد عهد التابعين الذين تتلمذوا للصحابة مرحلته الثانية. أما الثالثة فمبدأها ظهور التدوين في أواخر عهد بني أمية وأول عهد العباسيين. ولقد تخللت مراحل التفسير المذكورة خطوات علمية. أما المراحل فزمنية، لذلك قد تكون خطوة علمية واحدة في مرحلتين زمنيتين كالمرحلتين اللتين شملتا عصر النبي ﷺ والصحابة ومرحلة عصر التابعين[1]. وقد مثلت الخطوة الخامسة في التفسير مستوى تجاوز فيها ما كان مقتصرا على رواية ما نقل عن السلف إلى تدوين ما امتزج فيه الفهم العقلي للقرآن بما كان يروى فيه التفسير بالنقل لاسيما بعد تدوين علوم اللغة، واتساع مذاهب الخلاف الفقهي، واعتماد الجدل، وظهور التعصّب المذهبي قيام الفرق الإسلامية: وقيام ترجمة الكتب الفلسفية، فغلب الجانب العقلي على الجانب النقلي وأدّى هذا إلى تنوع كتب التفسير، وبرزت آثار الثقافة العلمية والفلسفية بوضوح لدى المسلمين في تفسير القرآن مع آثار التصوّف والنّحل والأهواء[2]. وسلك التفسير مجالاتها متخذا نهج المحاولات الشخصية المحدودة واعتماد ترجيح بعض الأقوال.

غير أنها اتسعت مع الزمن لتبلغ مبلغها في التأثّر بالعلوم والمعارف المختلفة المذكورة وبما اكتنفها من آراء وعقائد متباينة، فامتزجت بأبحاث التفسير لدرجة انقسمت فيها مصنفات بما برع فيها مصنّفوها من علوم كالنحو واللغة والفقه والتاريخ والمعتقد المذهبي والتصوّف وغيرها. وسنزيد هذا تفصيلا وتوضيحا في المراحل الأساسية للتفسير فيما يأتي إن شاء الله من هذا الفصل.

---

(١) انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٤، ١٩٨٩ ج١، ص ١٤٣.

(٢) انظر تقي الدين أحمد بن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ص ٣٤.

أولا: التفسير والتأويل

معنى التفسير لغة:

التفسير لغة الإظهار والكشف والإبانة والتوضيح، وهو التفصيل عند ابن عباس (ت٦٨هـ) قال في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣] أي تفصيلا، ومرادف للتأويل لدى كثرة من المتقدّمين كالطبري (ت٣١٠هـ) الذي تعوّد على استعمال عبارة "القول في تأويل قوله تعالى" وقوله: «قلنا في تأويل قوله جل ثناؤه» وقوله: «كذلك كان تأويل قوله»[1] وهو يريد بذلك التفسير. وهو ما ذهب إليه ابن الأعرابي: «التفسير والتأويل والمعنى واحد»[2]، فهما مترادفان عندهما، هذا في القرون الأولى ثم ما لبث أن اختلف[3] معناهما فيما بعد وهو ما سنتناوله لاحقا.

وقد عرّفه الطبرسي (ت٥٤٨هـ) بأنه كشف المراد عن اللفظ وبأنه البيان[4]. أما ابن منظور (ت٧١١هـ) فقال: «الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل»[5]، وقد قال أبو حيان الأندلسي(ت٧٥٤هـ): «يطلق التفسير أيضا على التعرية للانطلاق، قال ثعلب: تقول: فسرت الفرس عريته في حضره وهو راجع إلى معنى الكشف، فكأنه كشف ظهره بهذا الذي يريده منه من الجري»[6].

وقال الزركشي (ت٧٩٤هـ): «وأما التفسير في اللغة فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسرة»[7]، وهي تتضمن معنى مولدا لأن

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر بيروت، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٦٢، ٨٧.

(٢) ابن منظور (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت (د.ت)، ج٥، ص ٥٥، وكذا ج١١، ص٣٣.

(٣) انظر ابن رشد (ت٥٩٥هـ)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق د. أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢م، ص٣٤.

(٤) الطبرسي أبو علي الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار مكتبة الحياة بيروت (د.ت)، ج١، ص٢٦.

(٥) لسان العرب، ج٥، ص٥٥، (فسر).

(٦) البحر المحيط في التفسير، طبعة جديدة بعناية الشيخ عرفات العشا حسونة والشيخ محمد صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م، ج١، ص٢٦.

(٧) البرهان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٨٠، ج٢، ص ١٤٧، وكذا =

الفَسْر نظر الطبيب إلى الماء، ومثلها التفسرة «وهي البول الذي يُستدل به على المرض وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل»(١) كذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها وسبب نزولها. وقد رجّح الجوهري -كما رأى ذلك ابن منظور- بأنها مولّدة(٢)، ومعنى ذلك أنها ليست أصلية قديمة. ثم ذكر الزركشي قول ابن الأنباري فيما ذكره عن قول العرب فيه: قال الأنباري: قول العرب: «فسرت الدابة، وفسرتها إذا ركضتها محصورة لينطلق حصرَها وهو يؤول إلى الكشف أيضا»(٣) ثم أضاف: «فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم». ويقال: «فسرت الشيء أفسره تفسيرا، وفسرته أفسره فسرا». وقد كثر استعماله في المزيد من الفعلين المذكورين. وقد سمى ابن جني (ت٣٩٢هـ) بمصدر الفعل الثاني بعض كتبه الشارحة «الفسر» مثل «فسر شعر المتنبي» المطبوع ببغداد (١٩٧٠- ١٩٧٨)(٤) بينما قال آخرون: إنه مقلوب «سفر» الذي معناه الكشف، إذ يقال: سَفَرَت المرأة سُفُورًا إذ ألقت خمارها عن وجهها، وهي سافرة، وأسفر الصبح إذا أضاء(٥).

ونحن حين نركّب ثلاثة الحروف (الفاء والسين والراء) كيفما أردنا وجدناها تعني الوضوح والبيان، فقولنا إلى جانب مادة (فسر) فرُس فِراسة (بكسر الفاء) عمّق في النظر والتثبت والتأمل للشيء والتبصّر به، لذا يقال: إنه لفارس بهذا الأمر(٦). أما قولنا: تفرّس الشيء فمعناه توسّمه، وفراسة المؤمن: ملكة(٧) باطنة

= الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح ضبط وتخريج وتعليق د. مصطفى ديب البغا، دار الهدى عين مليلة، الجزئر، ط٤، ١٩٩٠، ص ١٩٨، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٧٣.

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص ٥٥، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٤٦.

(٢) انظر م ن، ج٥، ٥٥.

(٣) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٤٧.

(٤) وله شرح ثان أخصر من الأول «الفتح الوهبي على مشكلات شعر المتنبي» (بغداد ١٩٧٣)، وثالث: «تفسير معاني ديوان المتنبي» مازال مخطوطًا (انظر مجلة المورد ٣/٦، ص ٣٩٣ - ٤٠٠).

(٥) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٤٧.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص١٦٠: (فسر).

(٧) انظر د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابة، مدخل إلى علم التفسير، ص١٤١.

تجعل صاحبها ينظر بنور الله، لذا يقال: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[١]، وهو ما يدعوه المعاصرون بالحاسة السادسة أو الحدس الصادق به يستشعر الأمر الخفي. وإن جعلت السين قبل الفاء والراء فإنه من السفور وقد ذكرناه وهو الوضوح والكشف ومنه قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴾ [عبس: ٣٨] وقوله: ﴿ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ ﴾ [المدثر: ٣٤]، ومعنى السِّفْر[٢] (بكسر السين) الكتاب الضخم الذي يتناول حقائق العلوم والبيان قال الله تعالى: ﴿ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ [الجمعة: ٥] .وقال الزمخشري: «سَفَر الكتاب: كتبه. والكرام السفرة: الكتبة. وحملوا أسفار التوراة وله سفر من الكتاب وأسفار منه، وأسفر الصبح: أضاء. وخرجوا في السفر: في بياض الفجر»[٣].

وهكذا يتبيّن لنا أن التفسير يستعمل في معناه اللغوي للدلالة على الإبانة الحسية وفي الكشف عن المعاني المعقولة أيضا. والظاهر غلبة استعماله في المعنى الأول.

معنى التفسير اصطلاحا:

تعددت آراء العلماء في المعنى الاصطلاحي للتفسير، فقد رآه بعضهم علما ليس من العلوم التي يتكلف لها حد، لأنهم رأوه ليس قوانين أو ملكات ناتجة عن مزاولة القواعد مثل غيره من العلوم التي كان لها شَبَهٌ بالعلوم العقلية، لهذا اكتُفي في إيضاحه بأنه بيان كلام الله أو هو العلم الذي يبيّن ألفاظ القرآن الكريم ومفاهيمه، وهو لدى فريق آخر من قبيل المسائل الجزئية أو القواعد الكلية أو الملكات المتكونة من مزاولة القواعد، فرأوا بأنه يتكلف له التعريف، وأنه تذكر له علوم يحتاج إليها في فهم القرآن كحاجته إلى علوم اللغة والصرف والنحو والقراءات والبلاغة والأصول والفقه وغيرها كثير[٤].

وإن نحن بحثنا في حد التفسير لدى العلماء وجدنا تعاريف متعددة بيد أنها متحدة المعنى والهدف رغم اختلافها من جهة اللفظ. ويمكن عرضها كما يلي:

---

(١) م.ن، ج٦، ص ١٦٠.

(٢) السِّفر: كلمة آرامية أخذها العرب قديما، ولها ثلاث دلالات: الأول: الكتاب وهو أصل المعنى. (SEFRO) والثاني: الكتاب الكبير، والثالث: الجزء الكامل من التوراة.

(٣) أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ص٢١٢.

(٤) انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص١٥.

عرّفه أبو حيـان الأندلسي بأنه: «علم يبحث فيه عن كيفـية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتهـا، وأحكامها الإفـرادية والتركيـبية، ومـعانيهـا التي تحمل عليهـا حالة التركيب وتتمات لذلك»[١].

وذهب الزركشي إلى أنه: «علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامـه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو وعلم البيـان وأصول الفـقه والقراءات، ويحـتاج لمعـرفة أسبـاب النزول والناسخ والمنسوخ»[٢]. وذكر معناه الاصطلاحي فـي موضع آخر من الكتاب نفسـه فقال: «وفي الاصطلاح هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصـها والإشارات النازلة فيها ثم ترتيب مكّيهـا ومدنيّها ومحكمـها ومتشـابهها وناسخهـا ومنسوخها وخـاصها وعامها ومطلقها ومقيّدها ومجملها ومفسّرها» ثم قال: «وزاد فيها قوم، فقالوا علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها، وهذا الذي مُنع فيه القول بالرأي»[٣].

وعرفه بعضهم بأنه «علم يبحث فـيه عن القرآن من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»[٤]. وفي هذا التعريف إخراج للدراسات المتعلقة بالقرآن من جهة غـير جهة دلالته السـابقة من نطاق التفسيـر، وذلك مثل علمي القراءات والرسم. وقد استدل محمد حسين الذهبي على أنهما داخلان في التفسير[٥]، وهو ما نراه أيضا لأن المعنى يختلف باختلاف القـراءتين أو القراءات. فأنت تجد اختلافا في قراءة: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ [الإنسان: ٢٠] بضم الميم

---

(١) أراد بالعلم سائر الـعلوم وبالبحث عن كيـفية النطق بالألفـاظ: علم المفردات، وبمدلولاتهـا: علم اللغة، وبأحكامهـا الإفرادية والتركيبـية: علوم التصريف والنـحو والبيان والبديع، وبمـعانيها التي تحمـل عليها التراكيب: المعـنيان الحقيقي والمجـاز.. أما المراد بتتمـات لذلك: فمعرفة النسخ وسـبب النزول والقصص المبعدة لما أبهم في القرآن وغير ذلك: انظر البحر المحيط في التفسير، ج١، ص٢٦.

(٢) لبرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٣.

(٣) م.ن، ج٢، ص١٤٨.

(٤) محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفـان في علوم القرآن، تحقيق مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر، بيـروت، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص٤، وكذا مـحمد عـدنان زرزور، علوم القرآن، مـدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨١ هامش ٢.

(٥) انظر التفسير والمفسرون، ج١، ص١٧.

وإسكان اللام إذ معناها مغاير لقراءة من قرأ: ﴿وَمَلِكًا كَبِيرًا﴾ بفتح اللام وكسرها، وكقراءة: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بتسكين الطاء، فإن معناه مغاير لمعنى من قرأ بالتشديد: ﴿حَتَّى يَطَّهَّرْنَ﴾ ويختلف المعنى أيضا باختلاف الرسم القرآني في المصحف كقوله عز وجل: ﴿أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا﴾ [الملك: ٢٢] بوصل "أَمَّن" يغاير في المعنى ﴿أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾ [النساء: ١٠٩] بفصلها لأن المفصولة تفيد (بل) "بخلاف غيرها، مثل: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا﴾ [الملك: ٢٢]، فهذا موصول لأنه من نوع واحد حيث يمشي على صراط مستقيم. وكذا ﴿أَمَّن جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا﴾ [النمل: ٦١] «لا تفاصيل تحتها في الوجود»[١].

أما القول: «بقدر الطاقة البشرية» فإنه يفيد أن عدم العلم بالمتشابه أو بفواتح السور على ما ذهب إليه بعضهم لا يقدم في التفسير[٢].

معنى التأويل في اللغة:

سئل أبو العباس أحمد بن يحيي ثعلب (ت٢٥٤هـ) عن التأويل فقال: «التأويل والمعنى والتفسير واحد»[٣]. وقال أبو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ): «التأويل من قوله: آل الأمر إلى كذا صار إليه، وأولته تأويلا صيّرته إليه»[٤]. وللتأويل ثلاثة مستويات فمن التفسير إلى تحديد المعنى إلى تجاوز دلالة الوهلة الأولى، ومهما كان

---

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص ٤٢٤: وهذه الأربعة الأحرف (مِن) في الآيات: ﴿أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً﴾ [النساء: ١٠٩] وقوله: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ﴾ [التوبة: ١٠٩]، وقوله: ﴿أَم مَّنْ خَلَقْنَا﴾ [الصافات: ١١]. وقوله: ﴿أَم مَّن يَأْتِي﴾ [فصلت: ٤٠] تقسّم في الوجود بأنواع مختلفة في الأحكام.

(٢) انظر د. عدنان زرزور، علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبين إعجازه، ص ٤٠٠، وهامش رقم ٢ من الصفحة ذاتها.

(٣) محمد حمّاد، نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل، ص,١٤٢ مقال منشور في المجلد الثامن، منشورات كلية الآداب، تونس ,١٩٩٢ (ندورة قسم اللغة العربية: صناعة المعنى وتأويل النص).

(٤) معاني القرآن، تحقيق محمد على الصابوني، جامعة القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ، ج١، ص,٣٥١ أبو جعفر النحاس أحمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحاس النحوي المصري. أخذ النحو عن أبي الحسن الأخفش والزجاج وابن الأنباري ونفطويه وأعيان أدباء العراق، له تصانيف= = في تفسير القرآن وإعرابه والناسخ والمنسوخ، وفي النحو، انظر أحمد بن محمد الأدنروي (من علماء القرن الحادي عشر) طبقات المفسرين، ط١، ١٩٩٧م، ص٧٢.

مستوى ذلك فإنه يدل على أنه اجتهاد يوضّح غموض النص حينا، ويعين معانيه حينا آخر، أو يستنبط دلالة غير واضحة فيه آخر المطاف[1]. وهذا يبيّن أن التفسير مقارب في دلالته للتأويل وجزء منه، غير أن الطبري لم يفرّق قبل هذا بينهما إلا أن غيرهما رأى تفرد كل من التفسير والتأويل بمعناه الذي يختلف به عن الآخر.

وقد ذهب الزمخشري (ت٥٣٨هـ) إلى أن التأويل من الإيالة التي هي السياسة، وعليه فإن المؤوّل كأنه يسوس الكلام ويضعه موضعه ويضعه فيه الوضع اللائق المؤتلف، قال: «آل الرعية يؤولها إيالة حسنة وهو حسن الإيالة وائتالها وهو مؤتال لقومه مقتال عليهم أي سائس محتكم»[2] وفي لسان العرب من الأول: الرجوع. آل الشيء يئول أولا ومآلا رجع. وأول الشيء: رجعه، وألت عن الشيء ارتددت. ثم قال: «وأول الكلام وتأوله دبّره وقدّره وأوله وتأوّله: فسّره»[3]. وقال الشريف الجرجاني (ت٧٤٠هـ): «والتأويل في الأصل الترجيح»[4]. وهو عند الزركشي (ت٧٩٤هـ) الكشف عن عاقبة الأمر وما تصير إليه العاقبة في المقصود به، فهو من المآل والعاقبة والمصير.

استوحى هذا من آي الذكر الحكيم التي استشهد بها. غير أنه ذكر مع ذلك أن بعضهم ربطه بالإيالة التي هي السياسة مثلما سبق. قال: «التأويل أصله في اللغة من الأول وقولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلى ما تئول العاقبة في المراد به، كقوله عز وجل: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي تكشف عاقبته. ويقال آل الأمر إلى كذا أي صار إليه. وقال سبحانه: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾ [الكهف: ٨٢]، وأصله من المآل وهو العاقبة والمصير. وقد أوّلته فآل أي صرفته فانصرف، فكأنّ التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني» ثم قال:

---

(١) انظر الحبيب شبيل ،من النص إلى سلطة التأويل :(مقال منشور في منشورات كلية الآداب تونس)، المجلد الثامن ١٩٩٢، ص٤٤٨.

(٢) أساس البلاغة، (أول) ص١٢.

(٣) لسان العرب، أول، ج١١، ص ٣٣.

(٤) التعريفات، ضبطه وفهرسه محمد بن عبد الكريم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص٦٥.

«وقيل: أصله من الإيالة وهي السياسة فكأنّ المؤوّل للكلام يسوّي الكلام ويضع المعنى في موضعه»(١).

وقد وردت عدة معان للتأويل في القرآن الكريم كلها راجعة إلى التفسير ومنه تفسير الأحلام(٢). وسنفصل القول في هذا في أول الباب الثاني.

معنى التأويل في الاصطلاح:

للتأويل معنى التفسير، فقد ذكر الدارسون لمجاهد(٣) أنه كان يعطي عقله حقا في فهم بعض آي الذكر الحكيم، وقد قيل: إنّ أحدهم قال له: «أأنت الذي تفسّر القرآن برأيك؟ فبكى، وقال: إني إذن لجريء لقد حملت التفسير عن بضعة عشر من الصحابة»(٤). وذهب بعضهم إلى أنه قصد معنى الترادف في معنيي التفسير والتأويل، وهذا ما عناه مجاهد في قوله: «إن العلماء يعلمون تأويله» يعني القرآن(٥).

وللتأويل معنى هو الحقيقة التي يئول إليها الخطاب كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢]. وبهذا نجد للتأويل معنيين: الأول: قصد به تفسير الكلام وبيان معناه وما يحتاج منه إلى نظر وفكر ليصحّ معنى الرجوع، وهو الذي يناسبُ آيات كثيرة من القرآن الكريم بمواقفها الدقيقة التي يحتاج المعنى فيها إلى مثل ذلك. أما الثاني: فالقصد به عين المراد من الخطاب، فالطلبي تأويله مثلا الفعل المطلوب، والخبري تأويله الشيء الذي يخبر عنه، فإذا

---

(١) البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٤٨، وكذا السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج١، ص٤٨.

(٢) انظر ما يتعلق بهذه الدلالات د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرين، ج١، ص١٨.

(٣) أبو الحجاج مجاهد بن جبر مولى السائب بن أبي السائب المخزومي المكي. قرأ على ابن عباس وصحب ابن عمر مدة طويلة وأخذ عنه. قال قتادة: أعلم من بقي بالتفسير مجاهد. اختلف في وفاته، فقيل: سنة ١٠٢هـ و ١٠٣هـ و١٠٤هـ. انظر ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت ص ١٠ هامش١، وكذا أحمد بن محمد الأدنروي (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، طبقات المفسرين، ج١، ص١١.

(٤) د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابة، المدخل إلى التفسير، ص٢٤٣ وما بعدها.

(٥) راجع د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرين، ج١، ص١٩.

قلت: «قل الحق» فليس في تأويله غير قول الحق، وإن قلت: «الـدَّيْنُ ذُلٌّ بالنهار وهَمٌّ بالليل» فإن تأويله ليس سوى مذلة الدين وهمه بالنسبة للمدين نهاراً وليلاً. وما أخبر به الله تعالى هو نفسه.

والتأويل في حقيقته «علم خاص» بمن اصطفاهم الله عز وجل واختصّهم به، وهم: النبي ﷺ ويوسف الصديق والخضر -عليهما السلام-. وقد أضاف بعض الدارسين ابن عباس على الرغم من عدم مجيء ذكره في القرآن الكريم لدعاء الرسول ﷺ -له- فيما رَوَوْا: «**اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل**»[1] أو كما قال[2].

وعرّف الشريف الجرجاني التأويل قائلا: «التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الروم: ١٩] إنّ أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل، كان تأويلا»[3] ولما كان الرأي يطلق على الاعتقاد والاجتهاد والقياس فإن قولهم: «أصحاب الرأي» معناه أصحاب القياس، لذا ذهب بعضهم من خلال هذا إلى أنّ الرأي المقصود هنا: الاجتهاد، وعليه فإن التفسير بالرأي إنما هو تفسير القرآن بالاجتهاد وذلك بعد أن يبلغ المفسر ما يحتاجه من عدة في هذا العلم كالدراية بكلام العرب وبأساليبهم وألفاظ لغتهم ومعانيها المختلفة، وما يرفده من شعر جاهلي، ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وعادات العرب، والقراءات، وأصول الدين والفقه والحديث المبيّن للمجمل، وعلم القصص، وعلم الموهبة[4].

لقد تحفّظ المسلمون بعض الوقت من تفسير القرآن بالاعتماد على الرأي واكتفوا فيه بما نقلوه عن الرسول ﷺ وبما ثبت لديهم عن الصحابة أو بما فهموه من اللغة ومقتضيات أساليبها وتعابيرها، وكان توقفهم عن تأويل الآيات لأمرين:

(١) مسند أحمد، حديث رقم ٢٢٧٤ - ,٢٧٣١ ذكره البخاري: "اللهم فقهه في الدين" حديث رقم ١٤٠.
(٢) انظر الفرق بين رواية البخاري والإمام أحمد بن حنبل.
(٣) التعريفات، ص ٦٥ وما بعدها.
(٤) انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨١.

الأول: المنع الوارد في القرآن الكريم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، ولاشك في أن الذي يتحرّج من الزيغ ويتجنبه يمتنع عن التأويل.

الثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أوّلنا الآية على غير مراد الباري تعالى، فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون[1] في العلم: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، ولعل هذا يجعلنا ندرك أن السلف بنوا موقفهم في هذا على أربعة أصول مسلّم بها عند كل عاقل:

أ- أن أعرف الخلق بصلاح العباد وحسن المعاد إنما هو النبي ﷺ. فالنفع والضر بالعالم الآخر لا يتسنى للعقل إدراكه بالمشاهدة والتجربة، ومن ثم فإن العقول كلها قاصرة عن أن تدرك العالم الآخر بالصفة المذكورة، لأنها لا تهتدي إلى ما بعد الموت، وقد أيقن العقلاء كلهم بهذا وأقروا من جانب آخر أن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة.

ب- لقد بعث الرسول لتبليغ الخلق ما أوحي إليه مما يتعلق بصلاح العباد في معادهم ومعاشهم، فهو رحمة للعالمين، فقد دلّ وأمر ونهى وحذّر بما تعلق في العلم والعمل كليهما.

ج- إنّ أعرف الناس بكلام رسول الله ومعانيه وأحراهم وقوفا على جوهره ومعرفة أسراره الذين شاهدوا الوَحي والتنزيل وعاصروه وصاحبوه، وتلقوه بالقبول للعمل به والنقل لمن بعدهم، وللتقرب إلى الله بسماعه وفهمه وحفظه ونشره.

(١) الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاغور، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٩٥م، ج١، ص١٢٠.
وليس هذا رأي الشيعة وهم مسلمون لأنهم يعدون الواو وصلا (وَما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) وهم الأئمة المعصومون من الخطأ وجوبا. ويرى غيرهم الواو للاستئناف والوقف عندهم على (إلا الله). انظر مكي بن أبي طالب القيسي (ت٤٣٧هـ)، مشكل إعراب القرآن، ج١، ص,١٤٩ وتفسير إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرةعلى الألسن، ج١، ص,٢٤١ والألوسي (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني، ج٣، ص٨٤.

د- لا يوجد ما يثبت أنهم دعوا الخلق إلى البحث والتعمق والتفسير والتأويل في المتشابه، وإنما الثابت أنهم زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به(١). لقد كان مذهب السلف إذن يكتفي بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من أدلة على وجود الله جل وعز، وصفاته، دون زيادة أو نقصان. وعدّوه كافيا أيضا في تثبيت الإيمان وإقناع الكفرة ورد اليهود والنصارى إلى الصواب.

لقد رأوا أن قواعد الإيمان وأصوله قد بينها القرآن، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فهم أسلموا أنفسهم لله، وآمنوا بالقدر، واتخذوا الأسباب بما توفر لهم من قدرات وطاقات، واحترزوا من الضلال والزيغ، ولم يتبعوا المتشابه، ولم يكن لديهم انجذاب وراء الجدل المردي(٢).

وجاءت مرحلة أخرى، بلغت فيها البيئة العربية الإسلامية مستوى النضج الثقافي والفكري، ولفتها الخلافات السياسية والمذهبية وبخاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين وما بعدهما، فأخذ التفسير منحى آخر، ولم يجد المفسرون غير أن يجتهدوا ويتجاوزوا الاعتماد على النقل إلى مرحلة الاجتهاد وتوظيف العقل أو الاستناد إلى اعتقادهم واعتماد القياس، ففسروا بالرأي على هذا الأساس، لأنه تبين لهم أن التحفّظ(٣) في التفسير بالرأي إنما هو امتناع عن التفكير، وعن النظر وعن استنباط الأحكام التي تتضمنها آيات غير قليلة من آي الذكر الحكيم، وعليه

---

(١) انظر د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٢ (د.ت) ص ١٠٣ وما بعدها.

(٢) م ن، ص ١٠٥، ١٠٦، راجع جولد .زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة دكتور عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط٥، بيروت، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، ص ٧٣ وما بعدها يبسط فيه المؤلف الارتياب من الاشتغال بالتفسير والتفسير المشهود بصوابه، وص٨٢، ١٠٩ وما بعدها.

(٣) ذُكرت آثار عن السلف من الصحابة والتابعين تدلّ على تحرّجهم من القول بالرأي نذكر منها: عن أبي مليكة أنه قال: "سئل أبو بكر الصديق (ر.ض) في تفسير حرف من القرآن، فقال: أي سماء تظلّني وأي أرض تقلّني وأين أذهب وكيف أصنع إذا قلت في حرف من كتاب الله بغير ما أراد تبارك وتعالى". انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ٢٥٠.

فقد رأوا الحديث الشريف الذي ينهى عن التفسير بالرأي يقصد الرأي الذي لا يعتمد على أصل ثابت ولا على روح الشريعة. وقد روى الترمذي بسنده عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم فمن كَذَب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار**»، و«**من قال في القرآن برأيه ليتبوأ مقعده من النار**»[1]. وذكر القرطبي قولاً لأبي بكر محمد بن القاسم بن بشار بن محمد الأنباري النحوي اللغوي في كتاب الرد: قال: «فُسّر حديث ابن عباس تفسيرين: الأول: من قال في مشكل القرآن بما لا يعرف من مذاهب الأوائل من الصحابة والتابعين فهو متعرّض لسخط الله. والثاني: وهو أثبت القولين وأصحهما معنى: من قال في القرآن قولاً يعلم أن الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار» ثم قال: «ومعنى يتبوأ ينزل ويحل»[2] ثم أضاف بعد هذا في التفسير بالرأي «إنّ من قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئ، وإنّ من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتّفق على معناها فهو ممدوح»[3].

ومن هنا اجتهد كثير من العلماء في تفسير القرآن بعد أن أيقن كل منهم في نفسه الثقة بأنه استكمل عدة المفسّر، فأخذ التفسير يتأثر باتجاهات المفسرين ويصطبغ بثقافاتهم، فكان أن ظهرت تفاسير غلب عليها التعرض لمسائل النحو[4] مثل «معاني القرآن» للزجاج (ت٣١٦هـ)، و«البسيط» للواحدي علي بن أحمد بن متويه (ت٤٦٨هـ)، و«البحر المحيط في التفسير» لأبي حيان الأندلسي (ت٧٩٤هـ) أو غلب عليها اللغة مثل «معاني القرآن» لقطرب المستنير (ت٢٠٦هـ)، و«غريب القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت٢١٠هـ)، وغيرهما ممن ألف في غريب القرآن وركّز على المسائل اللغوية وهم كثيرون. وقد سميت كتب هذا المنحى «معاني القرآن».

---

(١) جامع الترمذي , ٣٠٣٠ وانظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت) باب ما جاء من الوعيد في تفسير القرآن بالرأي، ج١، ص٣٢ انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٤٨.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٢.

(٣) م ن، ج١، ص٣٣.

(٤) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص١٤٥ ود. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص١٠٠.

وظهر لون ثالث في التفسير اتسم بسمة الأحكام الفقهية[(١)] مثل «أحكام القرآن» للجصّاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت٣٧٠هـ) الحنفي، و«أحكام القرآن» لعماد الدين بن علي الطبري المعروف بلكيا الهراسي الشافعي (ت٣٧٠هـ)، و«أحكام القرآن» لابن عربي المتصوف المالكي (٥٤٣ هـ) الذي يعد تفسيره في الأحكام مرجعا مهما في التفسير الفقهي عند المالكية. مثل هذه التفاسير في الأحكام «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (ت٦٧١ هـ).

وصنفت تفاسير ذات مسحة عقلية عرف فيها التأويل أدوات علم الكلام والنظر الفلسفي وتأثر بمجال المذاهب الدائرة في فلكهما، فقام المصنفون يفسرون بعض الآيات القرآنية مثلا بروح طغت عليها الفلسفة[(٢)] مثل الفارابي (ت٣٣٩هـ) في كتابه «فصوص الحكم»، وابن سينا (ت٤٤٨ هـ) الذي وفّق بين الدين والفلسفة فعدّه بعض الدارسين غير مصيب لأنه بَعُدَ في مسعاه عن حقيقة الدين وروح القرآن[(٣)] إذ نظر إلى نصوص القرآن باعتبارها رموزا لا يعرف حقيقتها إلا الخواص أمثاله. وكان يغلب على شرحه للحقائق الدينية الآراء الفلسفية لأنه اعتقد القرآن رموزا، يقول: «يتكلم النبي برموز وإشارات لكي يفهم العامة، ويحتاج الوحي إلى تفهم وتأويل» ويقول كذلك: «إن الوحي أمثال ورموز إن أردت فهمه احتجت إلى تأويله»[(٤)]، وبهذا ورد تفسيره مُحكّما ما يعتقده من نظريات فلسفية.

وعرفت تفاسير أخرى أولت بعض الآيات بما يخدم الفرقة أو المذهب، وذلك مثل «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للزمخشري (ت٥٣٨هـ) وهو رافدنا في هذا البحث. و«كالفتوحات المكية» لابن عربي المعروف بابن سراقة (ت٦٣٨هـ)، و«مجمع البيان في تفسير القرآن» للطبرسي (ت٥٤٨ هـ)، و"هميان الزاد إلى دار المعاد" للعالم الجزائري أطفيش (ت١٣٣٢ هـ)[(٥)]

---

(١) انظر م ن، ج٢، ص١٤٦، وكذا د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٤١٤ وما بعدها.

(٢) انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص ٣٩٩ وما بعدها.

(٣) انظر م ن، ج٢، ص٤٠٧ وما بعدها.

(٤) انظر يوحنا قمير، ابن سينا، دار المشرق، بيروت، ج٢، ١٩٨٦م، ص٢٤ - ٢٥.

(٥) - هو العالم الجزائري الإباضي أطفيش محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح الملقب بقطب الأئمة =

وغيرهم كثير. وهكذا كان من نتيجة التحول الذي مسّ الحياة العربية الإسلامية نزوع إلى تجاوز النقل في التفسير إلى مرحلة التفسير بالرأي. قابله نزوع آخر متحفظ متحرّج من هذا الصنف من التفسير للأسباب التي ذكرنا، فبرز في هذا الموقف فريقان:

الأول: مانع للتفسير بالرأي ملتزم بالمنع القرآني، وبما روي عن الرسول ﷺ وصحابته أو عمن أخذ عنهم من التابعين، وقد عدّ هذا الفريق التأويل قولا على الله تعالى بغير علم، ولا يخفى أن القول على الله منهيّ عنه، فهو ظني لا سبيل إلى القطع بما يقال فيه، وقد ورد في القرآن الكريم ما نهي عن القول في الله بغير دراية وعلم ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]. وعلّل منع التأويل أيضا بإضافة بيان القرآن الكريم للرسول وحده مستندا إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. لهذا قالوا: ليس لغير الرسول ﷺ بيان معاني القرآن. واعتمدوا في منعهم كذلك على ما روي من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، وبما روي عن جندب بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: **«من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»**[1]. قال: هذا حديث غريب، وأخرجه أبو داود، وتكلّم في أحد رواته.

وقد ذكر القرطبي عن ابن الأنباري أبي بكر أن العلماء ذهبوا إلى أنّ الرأي المقصود في حديث جندب إنما هو المعنيّ به الهوى، بمعنى أن من قال في القرآن قولاً يوافق هَواه ولم يأخذه من أئمة السلف، فقد أخطأ، لأنه حكم على القرآن بما

= (ت١١٣٢هـ) ١٩١٤م. "وهميان الزاد إلى دار المعاد" في ١٤ مجلدا طبع بزنزبار سنة ١٣٥٠هـ. وله كذلك تيسير التفسير ٦ مجلدات، طبع بالجزائر سنة ١٣٢٦هـ، وله مؤلفات أخرى كثيرة في الحديث والفقه والعقيدة واللغة منها ما هو مطبوع ومنها ما وهو مخطوط، ترجم له ابن أخيه أبو إسحاق إبراهيم اطفيش في كتابه "دعاية إلى سبيل المؤمنين" القاهرة ١٣٤٢هـ- ١٩٢٣م، ص. ١٠٠، ١٠٩، وترجم له المستشرق شاخت في مقاله "المكتبات والمخطوطات الإباضية الإفريقية الجزء ١٠٠، ١٩٥٦ الصحفة ٣٧٣ وما بعدها. سافر إلى البقاع المقدسة مرتين، وعرف بعدائه للاستعمار وحبه للعالم الإسلامي وغيرته عليه. وقد أثر في النهضة الإصلاحية للجزائر. وعرف بالوطنية الصادقة.

(١) جامع الترمذي: ٣٠٣١، وسننه (في أبواب التفسير) ج٢، ص,١٥٧ وكذا القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٢ (باب ما جاء في الوعيد في تفسير القرآن بالرأي).

لا يعرف أصله، ولا يقف على مذهب أهل الأثر والنقل فيه[١]، ثم ذكر قول ابن عطية: «وقال ابن عطية: ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن معنى من كتاب الله عزّ وجلّ فيتسوّر عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء أو اقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول..» وهو الصحيح لدى القرطبي والمختار عند الكثير من العلماء، فما لم يكن مبنيا على الاستدلال من الأصول خطأ.

وأما ما بُني استنباطه للمعاني على الأصول المحكمة المتفق على معناها فإنه مُفَضّلٌ وممدوح، وهو يحمل القرآن على أحد وجهين[٢]:

الوجه الأول: أن يكون للمفسر في الشيء رأي يميل إليه بطبعه وهواه فيتناول وفق رأيه وهواه ويحتجّ على أساس إبراز تصحيح غايته وما كان ليظهر له ذلك المعنى من القرآن لولا انجذابه لرأيه وهواه، وهو نوع يكون مع علمه بأن المراد من الآية ليس ذلك. ويكون مع جهله عندما تتسم الآية بالاحتمال في المعنى فيميل إلى الدلالة التي توافق غرضه، فيرجّح المعنى ترجيحا مؤسسا على رأيه وهواه فرأيه هو علة الترجيح. وقد ينزع إلى مقصد صحيح سليم فيبرهن على غرضه برهنة بما يرى له من أدلّة قرآنية، ولكنه يعلم أن القرآن الكريم لا يدل عليه وما أريد به ذلك: «كمن يدعو إلى مجاهدة القلب القاسي فيقول قال الله تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ [طه: ٢٤]، ويشير إلى قلبه ويومئ إلى أنه المراد بفرعون» ثم قال: وهذا يعتمده بعض الوعّاظ لتحسين الكلام وترغيب المستمعين وهو ممنوع لأنه قياس لغوي ينتقل من الحقيقة إلى المجاز بدافع الهوى أو الترغيب في المقاصد الفاسدة التي تغرّر بالعباد من أجل الدخول فيما يستترون له من المذاهب[٣].

والوجه الثاني: أن يفسر القرآن بظاهر اللغة بغير استظهار للسماع والنقل فيما يتعلق بغريب القرآن ففي قوله: ﴿وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾ [الإسراء: ٥٩] معناه: آية مبصرة ولا يدري بماذا ظلموا وأنهم غيرهم وأنفسهم، فهذا من

(١) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٢.
(٢) انظر م ن، ج١، ص٣٣.
(٣) انظر م ن، ج١، ص ٣٣ وما بعدها.

الحذف والإضمار وهو في القرآن الكريم كثير تلزم درايته ومعرفته، ثم قال القرطبي: «وما عدا هذين الوجهين فلا يتطرق النهي إليه»(١).

وأما الفريق الثاني: فإنه أجاز التأويل ورأى النهي محمولا على من تأوّل مشكل القرآن ومتشابهه من الذي لا يعلم إلا من النقل عن النبي ﷺ وصحابته، واستدلوا على «الرأي» المقصود في الحديث بأنه الذي لا يؤسس على دليل ولا يصدر عن اقتناع بصير، وأقاموا إباحتهم للتأويل على جملة من الأسس:

أولا: النص القرآني: كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فوجه الدلالة في الآيات بترتيبها حث على تدبّر القرآن والاتعاظ بعظاته وسماح في الثالثة منها لأولي الألباب وبالاستنباط وبالاجتهاد وبإعمال العقل قصد معرفة الأحكام الشرعية، فالذي لم يستأثر الله تعالى بعلمه وتأويله يصعب أن نتصور منع الاجتهاد فيه عمن استكمل عدته من العلماء والمفكرين المسلمين به من تكليف وعدالة وجودة حفظ ومعرفة ما يقوم عليه الاجتهاد من العلوم(٢).

ثانيا: قالوا: إن في تعطيل التفسير بالرأي منعا للاجتهاد، فلو كان هذا واقعا لكان أدى إلى تعطيل كثير من الأحكام، ولا خلاف في جواز الاجتهاد بعد وفاة الرسولﷺ(٣)، ومن أن المجتهد في حكم الشرع مأجور وأن شرعية الاجتهاد واضحة في حديث معاذ بن جبل حين أرسله النبي إلى اليمن واليا: قال له: «**كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟** قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن

---

(١) م ن، ج١، ص٣٤.

(٢) انظر أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي (ت٧٤١هـ): تقريب الوصول إلى علم الأصول، ودراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي. الجزائر، ط١، ١٩٩٠، ص,١٥٣ وانظر أحمد محيي الدين العجوز، مناهج الشريعة الإسلامية، مكتبة المعارف بيروت ١٩٨٣، ج٣، ص١٠١ وما بعدها. وانظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين ودار المعرفة، بيروت، ج٣ ،ط٣، (د.ت)، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٣) انظر ابن جزي الكلبي الغرناطي المالكي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص١٥٣.

في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال معاذ: فضرب رسول الله ﷺ على صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله بما يرضي رسولَ الله»[1].

ثالثا: وبرهن هذا الفريق على بطلان من أوقف التفسير على السماع لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وعللوا فساده لكون النهي عن تفسير القرآن إنما أن يكون مقتصرا على النقل والسماع وترك الاستنباط.

أو يكون المقصود شيئا آخر. ويمتنع أن يكون المراد هنا ألا يتكلم أحد في القرآن إلا بما سمع، وإلا كيف يمكن أن نفهم اختلاف الصحابة في تفسيرهم؟ وهل كان الذي قالوه قد سمعوه جميعا من النبي ﷺ؟ وأي فائدة يمكن فهمها مما خصّ به الرسول -عليه الصلاة السلام- ابن عباس حين دعا له: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[2]، فكيف يكون التأويل مسموعا كالتنزيل بهذا التخصص؟ وما الفائدة؟ ورأى بعض العلماء الذين ذكروا نص هذا الحديث أن التأويل الذي دعا به الرسول ﷺ لابن عباس يتجاوز أو يتعدى معنى النقل والسماع إلى معنى التفسير بالرأي والاجتهاد بمعنى علّمه معاني كتابك، وعلى هذا يكون الوقف عند قوله عز وجل: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. وقد صحح بعضهم بأنّ تسميتهم راسخين يقضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه العارفون بكلام العرب. وقد حُق التساؤل هنا: فِيمَ سيكون رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعرفه الجميع!؟ مع العلم بأن المتشابه متنوع: منه ما لا يعلم البتة كالروح والساعة وما استأثر الله

---

(١) رواه داود والترمذي عن طريق الحارث بن عمر، انظر أحمد محيي الدين العجور. مناهج الشريعة الإسلامية، ج٣، ص١٠٥.

(٢) مسند الإمام أحمد (باب مسند عبد الله بن عباس) رقم الحديث ٢٣٩١ وكذا رقم ٢٨٧٣، ٣٠٢٢ - ٣٠٩٠، وقد جاء في صحيح البخاري (باب وضع الماء عند الخلاء) ١١٢ بحديث رقم ١٤٣ نصه: «اللهم فقهه في الدين» ورواه مسلم في صحيحه (باب فضائل عبد الله بن عباس ١١٢٦ الحديث رقم ٦٣١٥ «اللهم فقهه» وفي سنن النسائي الكبرى (باب عبد الله بن العباس) ٣٢٩٣: حديث رقم ٨١٠٧ من طريق أبي بكر بن أبي النضر هاشم وورقاء بن عمر اليشكري: قال سمعت عبد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أن النبي ﷺ دخل الخلاء فوضعت له ماء، فجاء النبي ﷺ فقال: «من صنع ذا؟ قلت: ابن عباس. قال: "اللهم فقهه".

بغيبه. وهذا لا يعلمه أحد لا ابن عباس ولا غيره، فمن ذهب من العلماء إلى نفيه عن الراسخين يتجه إلى ما له صلة بالغيب الذي علمه الله وحده أو من اختصهم به من الأنبياء والرسل. أما ما له صلة باللغة وأساليب العرب في كلامهم فيتأوّل ويعلم من طريق الاجتهاد في الرأي القائم على الشروط الصحيحة والمتمكن من آليات الفهم اللازمة[1].

وقد ذهب الزركشي في هذا المعنى في معرض ذكره أنواع التفسير عند النوع الرابع منه إلى أن «التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع وهذا هو الذي دعا به النبي ﷺ لابن عباس في قوله: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»[2]. ويمكن أن يكون المعنى من التأويل هو هذا. بشرط صحة قول الرسول ﷺ: أو علمه التأويل» لأنه قد يكون هذا زيادة في الحديث للتزلف لبني العباس.

وقد ردّ مجيزوا التأويل[3] على أدلة المانعين، فاستدلوا أمام القول على ما أراد الله تعالى بأنه ظني بأن الظن نوع من العلم لأنه إدراك الطرف الراجح. وإذا افترض التسليم به فإنه يمنع القول على الله تعالى بغير علم لأن الظن يكون منهيا عنه إذا أمكن التوصل إلى العلم اليقيني القطعي بنص شرعي قطعي أو بدليل عقلي موصل إلى ذلك. بيد أنه إذا لم يتوفر دليل من ذلك فإن الظن يصبح كافيا لأنه يستند إلى دليل من نص القرآن الكريم على صحة العمل به. يقول الله عز وجل: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقد مرّ معنا أصول شرعية الاجتهاد في حديث معاذ بن جبل.

وقالوا في تمسّك المانعين بإضافة البيان للرسول صلى الله عليه وسلم وحده من خلال قول الله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ [النحل: ٤٤] نعم إنّ رسول الله مأمور بالبيان ولكنه مات ولم يبيّن كل شيء، فما بيّنه كاف عن فكره من بعده، غير أن الذي لم يرد عنه فيه إمكانية أن يتناوله أهل العلم من المسلمين بقيد الشروط والحدود، فبيان أهل العلم مستشف من قوله تعالى بآخر الآية السابقة: ﴿**وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾.

---

(١) انظر تفسير القرطبي، ج١، ص٣٣، ج٤، ص١٨.

(٢) البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٦٢.

(٣) راجع د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٤٧ وما بعدها.

وقد سقنا للقرطبي فيما سبق بعض الردود المذكورة في الأوجه التي حمل عليها التفسير.

ونحن نعتقد ما رآه أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) إذ بيّن بطلان القول الذي رأى أن التكلم في القرآن لابد أن يكون معتمدا على ما سمعه.

وهو رأي قال به كثير من العلماء[1] والدارسين، ذكر ما قاله ابن عباس في قوله عز وجل: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] «يعني الفهم في القرآن. وقال سبحانه: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء] سمّى ما آتاهما علما وحكما، وخصّ ما انفرد به سليمان بالتفطن له باسم الفهم وجعله مقدما على الحكم والعلم» ثم قال: «فهذه الأمور تدل على أن في فهم معاني القرآن مجالا رحبا ومتّسعا غالبا، وأنّ المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه»[1]. وقال بعد أن استدل على أن الاقتصار في تفسير القرآن بالسماع باطل: «فبَطل أن يشترط السماع في التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحدّ عقله»[2]، ومع هذا لم يوافق العلماء كلهم أن يترخّص كل أحد الموقف ليخوض في التفسير برأيه دون تقيد بأصوله وشروطه وحدوده.

والمحصّل في التفسير بالرأي نوعان: مذموم ممنوع، وممدوح جائز قُيّد بقيود وُحدّ بحدود. واستفهمنا التأويل الجائز. فأدركنا بأنه استدلال على المعنى أو برهنة واحتجاج على الحكم المقصود بأدلة من خارج النص أو هو ترجيح أحدها بقرائن وذلك لأن ظاهر النص لا يقدم المعنى تقديما قطعيا أو الحكم المراد، بيد أنه يحتاج

(١) انظرابن تيمية (ت٦٢٢هـ)، أصول التفسير، تحقيق فريال علوان، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص,٧٤ ومما قال: "فهذه الآثار وما شاكلها من أئمة السلف محمولة على تحرّجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا فلا حرج عليه". وانظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٣، قال: "وإنّ من استنبط معناه يحمله على الأصول المحكمة، المتفق على معناها فهو ممدوح". وانظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٦: قال: "فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد وإنما هو عليه السلام صوّب رأي جماعة من المفسرين فصار ذلك دليلا قاطعا على جواز التفسير من غير سماع من الله ورسوله". وانظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الباب السابع والسبعون.

(٢) إحياء علوم الدين، ج١، ص٣٨٤.

(٣) م ن، ج١، ص٣٨٥.

إلى الأدلة والقرائن ليكون جازما للمعنى أو للحكم المراد أو ليرجّح المعنى أو الحكم عوض الجزم به أو القطع فيه. والأهم ههنا أنه إذا فقدت القرائن والأدلة في التأويل فإنه حينئذ الرأي بالهوى[١].

ثانيا: الفرق بين التفسير والتأويل

إذا رجعنا إلى معنى التفسير والتأويل فيما قدمنا من تعاريف وقارنّا بينهما وجدناهما يلتقيان في معنى «التبيين والتوضيح» بيد أنّ التفسير يقصد توضيح المعنى أو الحكم المراد بظاهر النص الدال على المعنى أو الحكم، وذلك في حدود الأصول العامة للتفسير وشروطه[٢] من علم لغة ونحو وصرف وعلم بيان وأصول فقه وقراءات وأصول دين المراد بها علم الكلام[٣] وأصول الفقه[٤] وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وأحاديث الرسول ﷺ المبيّنة للمجمل والمبهم. وأضاف السيوطي إلى هذا «علم الموهبة»[٥]، وبين أن الطريق إلى تحصيله فعل الأسباب الموجبة له وهي العمل والزهد، ثم قال: وهو علم يورّثه الله تعالى لمن عمل بما علم وأورد حديثا للرسول ﷺ: **«من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»**[٦]. إنّ التفسير لا يستدل فيه على المعنى أو الحكم من خارج النص ولا يطلب فيه قرينة ترجّح ذلك، لأن ظاهر النص قد بينه بذاته، فلا يحتاج إذن إلى دليل أو قرينة. وإذا خالف التفسيرَ هذه الأصول عدّ رأيا بالهوى[٧].

---

(١) انظر د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابة، المدخل إلى التفسير، ص٣٥٠.

(٢) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٦، وكذا السيوطي الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨١، وكذا أحمد بن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط١، ١٩٩٠م، ص١٥٣.

(٣) يستطيع المفسر بعلم الكلام الاستدلال على ما يجب في حق الله تعالى، وما يجوز وما يستحيل، وأن ينظر في الآيات المتعلقة بالنبوات والمعاد نظرة صائبة، ويقع المفسر بغيرها في الغلط.

(٤) يعرف المفسر بأصول الفقه كيف يستنبط الأحكام من الآيات، ويستدل عليها، ويعرف المجمل والمبيّن والعام والخاص والمطلق والمقيد: انظر أحمد بن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص٤٣، ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٥٦.

(٥) انظر الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨١.

(٦) انظر م ن، ج٢، ص١٨١.

(٧) انظر د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابة، المدخل إلى التفسير، ص٣٥٠.

أما «التـأويل» فخاصـته الاستدلال على المعـنى أو الحكم المراد بأدلة من خارج النص، ويطلب المؤول القـرينة التي لا ترجّح الحكم المقـصود ويضطر إلى البـحث عن الأدلة والقرائن القاطعة، أو المرجّحة للمعنى أو للحكم، فإن كانت هذه الأدلة والقرائن مفقودة في التأويل كان التأويل حينئذ رأيا بالهوى. ونعتقد أن المثال الموالي المذكور في أول الفـصل يزيد الأمر تبيينا. قـال تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الروم: ١٩]: هو نص يتضمن معنى وحكما. قال الزمخشري: (الحي من الميت) الطائر من البيضة. و(الميت مـن الحي) البيضة من الطائر[١]. قال بعض الدارسين: الحي من الميت لا يحدث خلافا إذا انصرف الذهن إلى (الطير من البيضة) ليس فيه داع للخـلاف. والحكم: إخـراج هذا الحي (الـطائر) من الميت (البـيـضـة)، ولا يستـدعي هذا استـدلالا من خارج النـص، فدليله ظاهر بالنص، فـالمعنى والحكم ظاهران واضحان به، وهذا يسمى «تفسيرا».

غير أنك إذا قلت: هو إخراج المؤمن من الكـافر فإنه تأويل، ليس في النص ما يقطع به، لذلك تعـوزه قرائن وأدلة من خـارج النص تجزم وتقطع بهـذا المعنى أو الحكم أو ترجّحه، فإن انعـدمت كان التأويل رأيا بالهوى[٢]. وهو في رأينا مسلك اجتهادي تعوزه الأدلة.

ثالثا: المراحل الأساسية للتفسير

ذكرنا هذه المراحـل ذكرا مجـملا جدا، وأشـرنا إلى أننا سنعود إليـه بشيء من التفصيل، لذا نقول:

المرحلة الأولى: عصـر الصحابـة:

سبق علـم التفسـير العلوم القرآنية فـي النشوء، فهـو علـم ظهر في عصر الرسول ﷺ، ولما توفي قام صحابتـه بالتفسير، فهم شهدوا الوقـائع معه في حياته

(١) الكشـاف عن حقائق التـنزيل وعيون الأقـاويل في وجوه التـأويل، دار الفكر، ١٩٧٩، ج٣، ص٢١٧، ٢١٨، والجرجاني، التعريفـات، ص٦٦ ود. عبد الحميد بن محمد ندا جعـرابه، المدخل إلى التفـسير، ص٣٥٠.

(٢) انظر د. عبد الحميد بن محمد ندا جعـرابه، المدخل إلى التفسير، ص٣٥٠: ولهذا الدارس مثال تفصيلي حول هذا الأمر.

وصحبوه وتأثروا به وبفعله، لذلك حرصوا على تطبيق أحكام القرآن محتكمين إلى نصه وسنة رسـول الله وإلى الشورى عند عدم وجـود النص. إنهم فهمـوا القرآن بسليقـتهم في اللغـة العربية الأصـيلة، غيـر أنهم كانوا متـفاوتين في فـهم القرآن لتفاوت حظهم من صحبة الرسول والإلمام بعادات العرب والدراية بأوجه فنونها في القول وغيرهـا من العوامل والأسباب الموضوعيـة التي تضطرهم في بعض الأحيان حين يشكل عليهم المراد من آي الذكر الحكيم إلى أن يسألوا الرسول، فيبيّن لهم ما استفهموا عنه ويشرحه لهم لأنهـم علموا كما ذكر الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) أنّ كل ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم إنمـا هو مما فهمه من القرآن[١]. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥]، وقال جلّ وعزّ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] [] ثم ذكر ابن تيـمية: لهذا قـال رسول الله ﷺ: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثـله معه» أي السنة[٢]، وذكر كذلك: «أن النبي ﷺ بيّن لأصـحابه معاني القرآن كمـا بيّن لهم ألفاظه»[٣]، وهو الذي يتناوله قوله تعـالى السابق: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، ومنه نعلم أنهم أخذوا القـرآن الكريم عن الرسول ﷺ لفظاً ومعنًى ونقلوه إلى غيرهم ممن جاء بعدهم.

ومَنْ أشـهر المفـسريـن من الصحـابة أبو بكر الصـديق (ت١٣هـ)، وعمـر بن الخطاب (ت٢٣هـ)، وعثمان بن عفان (ت٣٣هـ)، وعلي بن أبي طالب (ت٤٠هـ) رضي الله عنهم جـميـعا. ولم يثـبت للثلاثة الأوّل إلا قليل من التـفسـير لتـقدم وفاتهم. بينما روي للإمام علي فيه أكثر لأنه تفرغ عن مهام الخلافة طويلا إلى غاية نهاية خلافة عـثمان بن عفان. وأربعتهم من الطبقـة الأولى للمفسرين. ومنهم ابن مـسـعـود (ت٣٢هـ)، وابن عـبـاس (ت٦٨هـ)، وأبي بـن كـعـب (توفي تقريباسنة٨١هـ)، وزيد بن ثابت (ت٨٠هـ)، وأبو موسى الأشعري، وابن الزبير، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله الأنصاري[٤].

(١) انظر ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٣٩.
(٢) م ن، ص٤٠.
(٣) م ن، ص٩٠.
(٤) انظر السيوطي، الإتقـان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨٧، وكذا أحمد بن محـمد الأدنروي، طبقات =

غير أن الرواية في التفسير كثرت لعدد من الصحابة هم: (أبي بن كعب رجحت وفاته في خلافة عمر بن الخطاب سنة ٢١هـ)، وابن مسعود (ت٣٢هـ)، والإمام علي (ت٤٠هـ)، وابن عباس (ت٦٨هـ)، وذلك لقوتهم في اللغة العربية، وتمكنهم من أساليبها، ولميلهم إلى الاجتهاد، ولأنهم ممن خالطوا الرسول وعرفوا معه حوادث النزول القرآني باستثناء ابن عباس لأنه لم يلازم الرسول في شبابه إذ توفي الرسول الكريم وهو في سن الثالثة عشرة[1] بيد أنه من ملازمي كبار الصحابة . ويمكن القول بأن الشهرة في التفسير كانت لغيرهم من العشرة المذكورين وإنما تميّز الأربعة المذكورون بكونهم مكثرين في التفسير، فكثرت الرواية عنهم وقلت عن غيرهم، لهذا رتّبوا ابن عباس الأول لكثرة الرواية عنه ثم ابن مسعود ثم الإمام علي ثم أبي بن كعب[2].

وتتميز مرحلة التفسير في زمن الصحابة بالميزات التالية:

أولها: لم يقع تفسير القرآن كله بل فسر بعضه، وبالذات ما كان غامضا على الناس فهمه، وقد تزايد هذا الغموض بتباعد زمن الناس عن عهد النبي ﷺ وأصحابه، فأدى هذا إلى تزايد التفسير إلى الحد الذي عمّ الآيات القرآنية كلها.

ثانيها: قلّ الاختلاف بين الصحابة في فهم معاني القرآن.

ثالثها: التزم الصحابة بالاقتصار على المعنى الإجمالي في التفسير ولم يخوضوا في المعاني التفصيلية وهذا على سبيل الكثرة، فهم اكتفوا في قوله عز وجل: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] بأنه تعداد لنعم الله عز وجل على عباده.

= المفسرين، ص٣، ٤، ٥، ٦، ,٧ انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسيروالمفسرون، ج١، ص,٦٤ وكذا محمد الصباغ، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت (د.ت)، ص١٣.

(١) اختلف الدارسون في السن التي كان عليه ابن عباس عند وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- بأنه لم يبلغ الثالثة عشر، وقال بعضهم: إنه لم يتعد السابعة عشر. انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١ ، ص٦٥، ,٦٦ وكذا د. مصطفى الضاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص١١.

(٣) انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٦٥.

رابعها: ركزوا على توضيح المعنى اللغوي المفهوم بأخص لفظ مثل قولهم في الآية: ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ﴾ [المائدة: ٣]. قال عمر: ما تجانفنا فيه لإثم ولا تعهدنا ونحن نعلمه أي ما ملنا فيه لحرام[١].

خامسها: كانوا مقلّين في استخراجهم للأحكام الفقهية من الآيات القرآنية ولا أثر للتمذهب الديني بما ورد في كتاب الله لاتحادهم في العقيدة، ولأن الاختلاف المذهبي لم يكن ليظهر إلا بعد عهدهم.

سادسها: لم يقع تدوين أي شيء من التفسير بعصر الصحابة وذلك لأن التدوين لم يبدأ إلا في القرن الثاني الهجري رغم إحسانهم الكتابة وامتلاكهم الدواعي التي تخوّل لهم كتابة الصحف الخاصة بهم كالذي حفظوه عن الرسول ﷺ أو تعلّموه منه من المعاني. ويبدو أن الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري: «لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»[٢] كان لتركيز الهمم والجهود على القرآن الكريم لا غير ليحفظ ويدوّن؛ ولئلا تختلط معانية بغيرها من المعاني والأحكام؛ ولأنه يومئذ أكثر إلحاحا وأهمية من السنن ذاتها. ولما زالت دواعي اللبس وتحققت أهداف المنع أباح الرسول ﷺ لهم الكتابة[٣].

سابعها: لقد اتخذ التفسير في هذه المرحلة شكل الحديث[٤].

لأن الحديث يومئذ جزء منه وباب من أبوابه وهو الذي كان يشمل كل المعارف الدينية من تفسير وتشريع وتاريخ، فقد كان التفسير غير منظم، تساق تفسيرات الآيات فيه منثورة مثلما كانت تروى الأحاديث ذات المواضيع المتنوعة معا.

المرحلة الثانية: عصر التابعين:

لقد نهض الصحابة بمهمة التفسير في إطار المجمل لأنهم تلاميذ رسول الله. عاشوا ظهور الإسلام في مطلع صبحه، وفي شروق شمسه، وفي شيوع ضيائه

---

(١) انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٤، ص,١٧٦ وكذا د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٩٧.

(٢) صحيح مسلم، حديث رقم ,٥٣٢ وانظر مسند أحمد حديث رقم ١٠٦٦٣، ١٠٦٦٥، ١٠٧٣١، ١٠٩١٦، , ١١١١٠ وكذا سنن الدارمي رقم٤٥١.

(٣) انظر د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابه، المدخل إلى التفسير، ص٧٣.

(٤) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص١٣٧

على الأصقاع، فعرفوا وقائعه وكثيراً من شؤون الخلافة واستضاؤوا بنوره وتخلّقوا بأخلاق الرسول ﷺ، لذلك حرصوا بعد وفاته على تطبيق أحكام الإسلام بالاعتماد على النص القرآني والسنة النبوية والرأي أو الشورى عند فقدان النص، فكان التفسير في عهدهم عمليا.

انطلقت مرحلة ثانية في التفسير بانصرام عهد الصحابة وهي مرحلة التابعين فهم ناس خلفوا الصحابة وتلقوا معارفهم عنهم، فهم تلاميذهم، نحوا منحاهم ونهجوا منهجهم في التفسير وبيّنوا لمن كان يعاصرهم ما خفي من آي الذكر العزيز الحكيم.

لقد أخذ التابعون عن الصحابة ما أثر عنهم في التفسير وبنوا فهمهم للقرآن على ما ورد في كتاب الله نفسه، وعلى الذي رواه الصحابة عن الرسول وعلى الذي رووه عن التفسير الخاص بالصحابة أو عما أخذوه بالرواية عن أهل الكتاب أحيانا أو بما تيسّر لهم من فضل الله من نظر صائب واجتهاد سليم.

وقد ذكرت روايات في كتب المفسرين عن أقوالهم في التفسير «قالوها بطريق الرأي والاجتهاد ولم يصل إلى علمهم شيء فيها عن الرسول ﷺ أو عن الصحابة[(١)].

ولما كان التفسير في المرحلة الأولى مقتصرا على المجمل غير خائض في التفاصيل مفسرا للغامض فحسب، فإن الغامض هذا تزايد بعد عهد الرسول والصحابة -كما أشرنا إليه- لذلك انبرى المشتغلون بالتفسير من التابعين بتوسيع دائرة التفسير بموازاة ما غمض عن الأفهام، فواصلوا بذلك الزيادة في تفسير القرآن بما حذقوه من لغة وعرفوه من وقائع ذات الصلة بعهد نزول القرآن الكريم وغيرها من الآليات اللازمة في هذا العمل الشريف «تفسير القرآن الكريم».

وأبرز العلماء ممن كان صحابيا ونتج عنهم مدارس لها رجالها وأتباعها نختصر التعريف بهم كما يأتي: [(٢)]

---

(١) د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص١٠١.

(٢) انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٠، ١٩٦٥م، ص١٥٢. وكذا د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابه، المدخل إلى التفسير، ص٢٤٣ وكذا صبري متولي، منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٩.

أ- مدرسة التفسير بمكة:

وهي مدرسة عبد الله بن عباس، وأشهر رجالها:

- سعيد بن جبير (ت٩٥هـ): أخذ القراءة عن ابن عباس عرضا وسمع منه التفسير وهو ثقة عند علماء الجرح والتعديل.

- مجاهد بن جبير (ت١٠٤هـ): من أوثق أصحاب ابن عباس في التفسير: اعتمد على تفسيره البخاري والشافعي وغيرهما. قال فيه سفيان الثوري: «إذا جاءك التفسير من مجاهد فحسبك»، وهو يسمح لعقله بالنظر في النصوص [(١)].

- عكرمة: مولى ابن عباس (ت١٠٤هـ): لازم ابن عباس، وقد قال فيه البخاري: «ليس أحد من أصحابنا إلا وهو يحتج بعكرمة».

- طاووس بن كيسان (ت١٠٦هـ): روى عن العبادلة الأربعة، وقال في نفسه: «إنه جالس خمسين من الصحابة».

- عطاء بن رباح (ت١١٤هـ): غير مكثر في التفسير، ويتحرج من القول فيه بالرأي. قال: إنه أدرك مائتين من الصحابة[(٢)].

ب- مدرسة التفسير بالمدينة:

قامت على أبيّ بن كعب وأشهر رجالها:

- أبو العالية رفيع بن مهران الرياحي (ت٩٠هـ): أدرك الجاهلية وأسلم بعد وفاة الرسول ﷺ بسنتين، هو مَن كبار التابعين، روى عن علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وأبي بن كعب -طبعا- وقد أخرج له ابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم والإمام أحمد من طريق: أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبيّ بن كعب. وهو إسناد صحيح.

---

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت)، ص١٠ انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٦م، الدار البيضاء، ص١٤٤.

(٢) انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص١٤٤.

- محمد بن كعب القرظي (ت١١٨هـ): روى التفسير عن الإمام علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم وبالوساطة عن أبيّ بن كعب، وصف بأنه ثقة وعدل وورع ومكثر في الحديث وتأويل القرآن الكريم.

- زيد بن أسلم العدوي (ت١٣٦هـ): مولى عمر بن الخطاب، وصف بأنه ثقة عند الأئمة وهو عند أصحاب الكتب الستة، ووصف بغزارة العلم كذلك والنزوع إلى الاجتهاد أي تفسير القرآن بالرأي، روى مالك بن أنس أحد مأثوراته قوله: «إن هذا العلم دين فانظروا ممن تأخذون دينكم».

جـ- مدرسة التفسير في العراق:

قامت على الصحابي عبد الله بن مسعود و أبرز رجالها:

- علقمة بن قيس النخعي (ت٦٢هـ): اشتهر بالرواية عن ابن مسعود وعرف بعلمه وهو عند أصحاب الكتب الستة.

- مسروق بن الأجدع الهمداني الكوفي (ت٦٣هـ): روى عن الخلفاء الأربعة وابن مسعود وأبيّ بن كعب وغيرهم. غزير العلم إمام في التفسير، خبير في المعاني.

- الأسود بن قيس النخمي(١) (ت٧٥هـ) فقيه: قيل إنه ثقة وزاهد وكثير الصوم. روى لابن مسعود وأبي بكر وعمر وعلي وحذيفة وبلال وغيرهم.

- مرة الهمداني (ت٧٦هـ): روى عن أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وغيرهم وعن الشعبي وغيره من أصحابه، وهو عند أصحاب الكتب الستة.

- عامر الشعبي بن شراحيل (ت١٠٩هـ): روى عن عمر وعلي وابن مسعود.

- الحسن البصري(٢) (ت١١٠هـ): قيل إنه فصيح بارع التأثير في سامعيه. روى عن عليّ وابن عمر وأنس وعدد من الصحابة والتابعين، وهو من كبار علماء التابعين جمع بين العلم والعمل والعبادة. من الطبقة الثالثة للمعتزلة(٣) كثير العلم

---

(١) انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١٠، ص١٠٥.

(٢) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٩.

انظر أحمد بن يحيى بن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، دار صادر بيروت، ص١٢.

بالقرآن ومعانيه بالغ الفصاحة، بلغ من سنّه تسعا وثمانين[١]. وقد ذكر ابن تيمية أنه: «إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين» وذكر أبرزهم منهم: سعيد بن جبير (ت٩٥هـ)، ومجاهد (ت١٠٣هـ)، وعكرمة (ت١٠٥هـ)، والحسن البصري وعطاء بن رباح (ت١١٥هـ)[٢].

- قتادة بن دعامة السدوسي البصري العربي الأصل (ت١٠٧هـ)، من كبار علماء التابعين. روى عن أنس وأبي الطفيل وابن سيرين وعكرمة وعطاء بن أبي رباح.

وللعلماء موقفان من الأخذ بأقوال التابعين في التفسير:

الأول: رافض الأخذ بها كالذي نقل عن الإمام أحمد، ذكرت له روايتان. في الأولى قبول، وفي الثانية رفض. واختار غيره عدم الأخذ بتفسيراتهم لعدم توفير السماع لهم عن الرسول ﷺ، ولأن قولهم في التفسير لم يحمل على النبي مثلما هو عليه تفسير الصحابي، ولأنهم لم يشاهدوا القرائن وأحوال نزول القرآن، ولهذا جوّزوا خطأهم في فهم المراد من النصوص القرآنية، وقالوا عنهم بأنه من الممكن أن يظنوا دليلا ما ليس كذلك، ومن أنّ عدالة الصحابي ثابتة نصا[٣]. أما هي لديهم فغير منصوص عليها.

وذكر بعض الدارسين ما نقل عن أبي حنيفة أنه قال في هذا السياق: «ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاء عن الصحابة تخيّرنا، وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال»[٤].

---

(١) انظر أحمد بن محمد الأدنروي، طبقات المفسرين، ج١، ص١٣.

(٢) انظر أصول التفسير، تحقيق فريال علوان، ص٦٧ والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨٩، ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٣، ص٤٤٤.

(٣) نظر الإمام أحمد بن محمد الحراني الجنبلي (ت٦٩٥هـ)، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، ط٣، ١٣٩٧هـ، ص٥٥ قال الرسول عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضّوا عليها بالنواجذ»، و«أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

(٤) نظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص١٢٩.

وذهب جمهور العلماء إلى أن الأخذ بأقوال التابعين في التفسير ليس حجة. قال ابن تيمية: «وقال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم وهذا صحيح، أما إذا اجتمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة»(١) ثم بيّن ابن تيمية القيمة الذاتية لتفسير التابعين في موضع آخر قائلا: «من التابعين من تلقي جمع التفسير عن الصحابة كما قال ابن مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس أوقفه عند كل آية وأسأله عنها»(٢). وقد رأى ابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ) ما رآه شيخه في تثمين الأخذ بأقوال التفسير عن التابعين ومن أنها لا تخلو من قيمة، غير أنه تحفّظ وقال بألا يساق قولهم في التفسير إلا للاستئناس به أو للاستيضاح لا للاحتجاج والاستدلال؛ وذلك لكثرة انتشارهم واتساع المشاكل في عهدهم لدرجة استصعب التحكم فيها جميعا(٣).

أما الموقف الثاني فوافق فيه علماء كثيرون على الأخذ بأقوال التابعين في التفسير منهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية مؤسسين على أن التابعين تلقوا تفسيرهم عن الصحابة بدليل قول ابن مجاهد السابق وما قاله الثوري فيه: «إذا جاءك التفسير عن ابن مجاهد فحسبك»(٤).

وقد أوجب بعض العلماء اتّباع التابعي إذا كان ما أفتى به غير مخالف فيه للصحابي وللتابعي مضيفا أنّ الغالبية يفرّقون بين الصحابي والتابعي(٥).

وإنه من المهم أن نحدد خاصيات التفسير في هذه المرحلة كما يلي:

أولا: لم يقع التحري في الإسرائيليات والنصرانيات بل تساهلوا في سماع تفاصيلها فيما أشار إليها القرآن الكريم، وذلك فيما ورد من الأحداث اليهودية

---

(١) مقدمة في أصول التفسير، ص٤٥، ٤٦.

(٢) م ن، ص١٠.

(٣) انظر د. صبري متولى، منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم، دار الثقافة القاهرة ١٩٨٦م، ص٧٢، ص١٨٢.

(٤) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص١٠ وكذا القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص٣٩.

(٥) انظر ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م، ج٤، ص١٥٦.

والنصرانية، فأوردها التابعون في تفاسيرهم بكثرة بغير فحص ونقد، نقلوها عمن أسلم من أهل الكتاب ممن كان على دراية بدياناتهم السالفة وذا معرفة بعلمائهم.

ولا يخفى ما للديانتين من تلبّس بخرافات وأساطير وأباطيل بفعل ما لحقها من تحريف، لذلك فهي تسعى إلى تشويه الحقائق في بنيان الأمة الإسلامية بهدف التشكيك في الدين الإسلامي. ولم يكن الباحثون ليتركوا هذه المسألة هكذا وإنما عُنوا بها فحصا وتمحيصا فقسّموا الإسرائيليات إلى ثلاثة أقسام:

منقول عن رسول الله، فهو صحيح أوله شاهد من الشرع، فهذان مقبولان ممدوحان. وما علم كذبه ومخالفته للشرع أو النقل، فهو مردود لا يُروى. وما لا يعرف صدقه ولا كذبه فلا نصدّقه ولا نكذّبه وهو المسكوت عنه، ويجوز لنا أن نذكره للاستشهاد لا للاعتقاد. وفي هذا قال ابن تيمية: «ولكن هذه الأحاديث الإسرائيلية تذكر للاستشهاد لا للاعتقاد»[1]. وقد جوّز ابن كثير رواية هذا النوع ونحا منحاه محمد حسين الذهبي ولم يوافق أحمد شاكر على ما ذهب إليه معلّلا بأن مجرد روايته مع تفسير القرآن الكريم إقرار له وتصديق له[2]. ونحن نعتقد أن الغالب منه لا فائدة فيه.

ثانيا: احتفظ التابعون في تفسيرهم بطابع التلقي والرواية المتميزين بطابع التخصص حيث يعنى أهل مصر مثلا بالتلقي والرواية عن إمام مصرهم، وعلى هذا المنوال روى أهل الكوفة عن ابن عباس وأهل المدينة عن أبيّ بن كعب وأهل العراق عن ابن مسعود.

ثالثا: بدأت تصطبغ تفسيرات هذه المرحلة بالصبغة المذهبية، فظهر الخلاف المذهبي في تفسيرها، لذلك اتُّهم قتادة بن دعامة السدوسي (ت١١٧هـ) بالخوض في القضاء والقدر وبأنه قدري[3]. وكان الأمويون يمنعون الناس من الرواية عن

---

(١) مقدمة في أصول التفسير، ص٤٢.

(٢) انظر د. عبد الحميد بن محمد ندا جعرابه، المدخل إلى التفسير، ص٢٥١ وكذا موسى إبراهيم الإبراهيم، تأملات قرآنية - بحث منهجي في علوم القرآن الكريم، دار عمار الشهاب، الجزائر، ص ٨١.

(٣) انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٧، ص٦٣٢.

علي -كرّم الله وجهه- فكان الراوي يقول: «عن أبي زينب» كما كانوا يمنعونهم من تسمية أبنائهم بعلي والحسن والحسين وما إلى ذلك. وعرف تفسير الحسن البصري في هذه المرحلة وهو ينزع فيه إلى إثبات القدر(١)، فإنه فيما يرى ابن تيمية يدل على التنوع ولا يعكس أي تضاد أو تعارض(٢).

المرحلة الثالثة: عصر تابعي التابعين:

ظهر بعد عصر التابعين أئمة من تابعي التابعين من علماء الحديث(٣) جمعوا التفسير عن كل من سكن في أقطارهم من الصحابة والتابعين باعتباره بابا من أبواب الحديث الذي جمع إليه يومئذ جلّ العلوم الإسلامية بمعنى أنه لم يكن التفسير منفصلا عن الحديث، وإنما رواه الأعلام الجامعون ممتزجا بالحديث غير مرتب ترتيب المصحف الشريف ولا منظما تنظيمه على نسق السور والآيات، وإنما روي في إطار الحديث مفسرا لآية أو شارحا أحكاماً فقهية أو دائرا حول غزوة الرسول ﷺ أو مبينا لإحدى القضايا الاجتماعية التي تخصّ عهد الرسول أو الصحابة أو التابعين.

ولما بدأ عصر التدوين في أواخر عهد بني أمية وأوائل عهد العباسيين جمعت الأحاديث المتشابهة مفصولة عن غيرها، ورتبت فيها الأبواب كالذي قام به مالك(٤) في الموطأ: جمع فيه أحاديث الأحكام ورتبها، وكالذي فعله محمد بن إسحاق في جمعه أحاديث السيرة، فكان هذا إيذانا باستقلال العلوم عن الحديث، فأخذ التفسير حينئذ خطوته الثالثة في الانفصال عن الحديث وأصبح علما قائما

(١) انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص١٣١، وما بعدها.

(٢) انظر مقدمة في أصول التفسير، ص٤٥ وكذا السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٨٣ وما بعدها.

(٣) مثل يزيد بن هارون السلمي (ت١١٧هـ)، وشعبة بن الحي (ت١٦٠هـ)، ووكيع بن الجراح (ت١٩٧هـ)، وسفيان بن عيينة (ت١١٨هـ)، وروح بن عبادة البصري (ت٢٠٥هـ)، وعبد الرزاق بن همام (ت٢١١هـ)، وآدم بن أبي إياس (ت٢٢٠هـ). واسحاق بن راهويه (ت٢٣٨هـ) وعبد بن حميد (ت٢٥٠هـ): انظر أحمد بن محمد الأدنروي (من علماء القرن الحادي عشر، طبقات المفسرين، ص ٣١ وما بعدها. وكذا أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص١٣٩ د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص١٤٣، ١٤٤.

(٤) أنظر مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي (ت١٧٩هـ)، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر (د.ت)..

بذاته، له أصوله ومناهجه ومدارسه المتعددة، فكان التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي أو بالمعقول[1] والتفسير اللغوي والتفسير القصصي.

وهكذا بدأ التفسير المستقل[2] المرتب حسب ترتيب المصحف شاملا كل القرآن الكريم على أيدي علماء منهم: ابن ماجه (ت٢٧٣هـ)، وابن جرير الطبري (ت٣١٨هـ)، وابن أبي حاتم (ت٣٢٧هـ)، وأبو الشيخ بن حبّان (ت٣٦٩هـ)، والحاكم (ت٤٠٥هـ)، وأبو بكر بن مردويه (ت٤١٠هـ).

ويميل بعض الدارسين كأحمد أمين[3] إلى أن الفرّاء (ت٢٠٧هـ) أول من فسّر القرآن آية آية في تتابع يوافق ترتيب المصحف، سنده في هذا الميل ما قاله ابن النديم (ت حوالي ٣٨٥هـ) عن عمر بن بكر الذي كتب إلى الفراء يخبره بما طلبه منه الحسن بن سهل عن الشيء بعد الشيء من القرآن، فلما تعذر له ذلك كتب إلى الفراء يستجمع لنفسه أصولا منها أو كتابا يجعله مرجعا فيها، فجمع الفراء أصحابه في المسجد وقال لمؤذن يقرأ القرآن: «اقرأ بفاتحة الكتاب نفسرها، ثم توفى الكتاب كله، فقرأ الرجل وفسر الفراء. فقال أبو العباس: لم يعمل أحد قبله مثله ولا أجد أحدا يزيد عليه»[4]، وقد رُفض هذا من بعض الدارسين على أساس أنه لا أولية للفراء في هذا، وإنما الأمر لا يعدو أن يكون خطةَ العصر.

والملاحظ عن هذه المراحل أن التفسير خطا فيها خطوات وتدرّج كالآتي:

أ- أن التفسير هو النقل عن طريق الرواية.

ب-إن تدوينه باعتباره بابا من أبواب الحديث جعله من حيث النشأة فرعا من فروعه.

ج- تدوين التفسير باعتباره علما منفصلا مستقلا رغم متابعة المحدّثين منهجهم في روايته ممتزجا بالحديث.

د- تدوينه باعتباره تفسيرا بالمأثور رغم أنه تجاوز الرواية بالإسناد إلى اختصار الأسانيد.

---

(١) يندرج ضمن هذا النوع من التفسير ما كان ذا مسحة كلامية: عقلية أو صوفية أو وجدانية.

(٢) انظر د. مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص١٥.

(٣) ضحى الإسلام، ج٢، ص١٤٠، ١٤١.

(٤) الفهرست، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص٩٩.

هـ- تدوين التفسير بما اختلط فيه الفهم العقلي بالتفسير النقلي. ورأى كثير من المفسرين فيما يروى عن الرسول ﷺ : «**من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**» أنّ ما يلزم هو: ألا يبدو رأي في النص القرآني قبل استكمال الأدوات العلمية وأساليبها ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ... إلخ. وقد ذكر الزركشي خلاصة شروطها التي تبيح التفسير بالرأي وهى[1]:

- النقل عن الرسول ﷺ مع التحرّز عن الضعيف والموضوع.
- والأخذ بقول الصحابي إذ تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام وخصهم البعض بأسباب النزول ونحوها لا مجال للرأي فيه.
- والأخذ بمطلق اللغة على أن يقع الاحتراز من صرف الآيات إلى ما يدل عليه الكثير من كلام العرب.
- والأخذ بما يقتضي الكلام ويدل عليه قانون الشرع وهو النوع الذي يروى أن النبي ﷺ: دعا به لابن عباس «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**».

رابعا: ظهور الفرق الإسلامية:

لم يثبت في دواوين الحديث الشريف ردّ لرسول الله ﷺ على أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم فيما وصف به الله تعالى نفسه الكريمة لأن الصحابة فهموا ما ذكره الرسول وما صعب فهمه لديهم سألوه عنه، فكان يبيّنه لهم. فهم سكتوا عن الكلام في الصفات[2]، ولم يفرّقوا بين صفات ذاته تعالى وصفات أفعاله، إنما أثبتوا له صفات أزلية: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة. وكان كلامهم في هذا واحدا مؤكدين على ما أطلقه الله تعالى على نفسه دون مماثلة خلقه وبغير تشبيه، فنزّهوا الله تعالى دون تعطيل. أجروه كما ورد في القرآن ولم يعمدوا إلى

---

(١) انظر البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٥٦.

(٢) انظر الأشعري (ت ٣١٠هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ج١، ص٩.

بحث وحدانية الله، ولا إلى إثبات النبوة بالاعتماد على كلام أو نظر عقلي فلسفي، هذا في القرن الأول الهجري.

ولكنّ البحث في العقائد تنوع في العهد العباسي تنوعا نتج عنه نشوء علم الكلام الذي يمثل أحد ثلاثة أضلاع تمثل جميعها -فيما يبدو- الفلسفة الإسلامية، وهي[1]:

أ- الفلسفة الإسلامية المتمثلة في الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي (ت٢٥٢هـ) والفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥هـ).

ب- علم الكلام، وأهم فرقه: الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والأشاعرة.

جـ- التصوّف باتجاهه السنّي عند الغزالي (ت٥٠٥هـ) أو اتجاهه الصوفي عند الحلاّج (ت٣٠٩هـ)[2]، ومحيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ)[3].

وقد عرّف الشريف الجرجاني (ت٧٤٠هـ) علم الكلام قائلا: «الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد، وما يتعلق به من الجنة والنار، والصراط والميزان والثواب والعقاب». وقيل: «الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة»[4].

وعرّفه ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) حاصرا تعريفه في نصرة اعتقاد السلف أهل السنة: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[5].

(١) انظر نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص٥.

(٢)انظر ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة بيروت، ص٢٦٩، ٢٧٠.

(٣) انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٦، ص٣٠٨ وما بعدها.

(٤) التعريفات، ضبطه وفهرسه محمد بن عبد الحكيم القاضي، دار اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ١٩٩١م، ص١٩٩.

(٥) المقدمة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص٣٦٣، وانظر تعريفه ووجه تسميته الكلام وكذا باسم النظر والاستدلال وعلم التوحيد والصفات والعلم المتعلق بالحكام الشرعية: صديق بن حسن القنوجي (ت١٣٠٧هـ)، أبجد العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م، ج٢، ص٦٧، ٦٨.

لقد أرجع الباحثون نشأته إلى أسباب كثيرة(١): داخلية وخارجية. فالداخلية نتجت عن القرآن ذاته وطبيعة المسلمين أنفسهم. وأما الخارجية فمرجعها الثقافات الأجنبية والديانات الشرقية القديمة وإلى طبيعة العقل البشري نفسه.

أ: الدوافع الداخلية:

القرآن الكريم: يمثل المصدر الأول للدين الإسلامي عند المسلمين، أخذوا منه معارفهم وأقاموا علومهم التشريعية والأخلاقية والميتافيزيقية. دعا إلى التوحيد والتوبة وعرض للفرق والأديان المنتشرة في عهد الرسول رادًّا عليها ناقضا قولها ومعرّفا لمنكري الأديان والإلهيات والنبوات بأدلة مختلفة، فذكر الشرك وردّ عليه كقوله: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾ [الأنعام: ٧٦]. وردّ على الذين ألّهوا عيسى عليه السلام: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ [آل عمران: ٥٩] .وأبان الحجة في مسائل التكليف والجبر والاختيار، وذكرنا عن طائفة من المنافقين يوم (أحد) أنّهم قالوا(٢): ﴿**هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ**﴾ [آل عمران: ١٥٤] ، وقالوا: ﴿**لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا**﴾ [آل عمران: ١٤٥]، وردّ عليهم في قولهم وأمر الرسول أن يدعو دعوته ويجادل مخالفيه فقال تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [النحل: ١٢٥]. وقد اقتدى العلماء بهذا المنهج في الرد على المخالفين، وتوسعوا في ردودهم مقابل اتساع المخالفين.

نضج العقلية الإسلامية وبحثها الخلافات الدينية المثارة: تجاوزت الطور الساذج في اعتناقها للعقيدة إلى طور البحث والنظر في مسائل كثيرة كالقدر خيره وشره أو الجبر والاختيار.

---

(١) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٧، ١٩٦٤، ج٢، ص١، وكذا د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية. مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م، ص٤٦.

(٢) انظر الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاغور، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ج١، ص٢٩.

القضايا السياسية: ذكر الأشعري (ت٣٣٠هـ) اختلاف المسلمين في هذا المجال: الاختلاف في السياسة[١]. وفي قتل عثمان[٢] -رضي الله عنه- وفي بيعة الإمام علي -رضي الله عنه- بالخلافة[٣].

وذكر البغدادي (ت٤٢٩هـ) اختلاف الصحابة في موت رسول الله ﷺ فرأى عمر بن الخطاب بأنه لم يمت، وبأنّ الله رفعه كما رفع عيسى عليه السلام، وزال الخلاف حين تَلا عليهم أبو بكر الصديق قول الله عز وجل: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ**﴾ [الزمر: ٣٠] وفي موضع دفنه، وحسم الموضع بتدخل أبي بكر أيضا لما روى لهم عن الرسول ﷺ قوله: «**إنّ الأنبياء يدفنون حيث يقبضون**»، فدفن في المدينة المنورة. وفي الإمامة التي أذعن فيها الأنصار لسعد بن عبادة في حين قالت قريش: إنّ الإمامة لا تكون إلا في قريش، وقد أذعنت الأنصار لها. واختلفوا في شأن "فدك". وتوريث التركات عن الأنبياء، ولم يَزُل برواية أبي بكر الصديق عن النبي ﷺ: "«**إن الأنبياء لا يورثون**»[٤] لعدم قبوله من فاطمة حتى توفيت وعلي وتابعيه الهاشميين، واختلفوا في مانعي وجوب الزكاة وفي أمر عثمان وعلي[٥].
وقد عدّ الشهرستاني الاختلافات: في حالة مرضه ﷺ وفي مرضه، وفي موته، وفي موضع دفنه، وفي الإمامة، وفي أمر «فَدَك والتوارث»، وفي قتال مانعي الزكاة وفي نصّ أبي بكر على عمر بالخلافة وفي أمر عثمان وفي الإمام علي[٦].

انتجت هذه الخلافات بعد وفاة الرسول ﷺ ما يمكن تسميته بمصطلحات عصرنا أحزابا سياسية غير أنها لم تتخذ شكل الأحزاب المعاصرة، وإنما اصطبغت بالصبغة الدينية القوية في شكل فرق دينية أبرزها الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة. وكان

---

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص٣٩.
(٢) م ن، ص ٤٩.
(٣) م ن، ص٥٤.
(٤) جاء في مسند أحمد الحديث رقم ٩٣٩٥: "إنّا معشر الأنبياء لا نُورَثُ مَا تركْتُ بعد مئونة عاملي ونفقة نسائي صَدَقَة" انظر سنن ابن ماجه رقم ٢٢٨، والدارمي رقم ٣٤٨.
(٥) انظر الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت (د.ت) ص ١٤ وما بعدها.
(٦) انظر الملل والنحل، ١٥، ص٢٨: (بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية).

ذلك بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ففرقة أو حزب يرى (عليا) خليفة، وحزب يرى (معاوية) أحق بالخلافة منه، وحزب لا يراهما معا، وإنما يرى بأنه لا حاجة للخلافة، وحزب محايد لا رأي له، ولم يدخل في الخلاف.

إنّ المتمعّن في هذه الفرق وأسباب اختلافها يجدها سياسية بيد أنها تحتج في إطلاق أحكامها بالكفر والإيمان والجنة والنار، ولكن إطلاق الأحكام بالكفر أو الإيمان بين الفرق يَرجع في حقيقته إلى أن الإسلام كان آنئذ في عنفوانه يضفي على النفوس المتعلقة به كل السعادة الروحية والدينية والدنيوية، لذلك غلفت الأحداث السياسية بالصبغة الدينية لأنها السمة الساطعة يومئذ في البيئة بين الناس فوظفت هذه النزعات الدينية ليفهم كل جانب الناس أنه يدافع عن الدين ليحقق هدفا سياسيا لا دينيا[1].

ولم يتوقف الخلاف ههنا بل تطور في الإمامة هل هي بالنص أو بالتعيين؟ وهل تتم بعقد من أهل الحل والعقد؟ وهل ذلك واجب أو لا؟ وما طبيعة السلطة، أروحية هي أم زمانية؟ أم هما معا في آن واحد؟ وناصر كل فريق رأيه في هذا واعتمد التأويل فيما يتناغم مع ميله[2]. وأصبح موضوع "الإيمان" محل جدل: من هو المؤمن؟ وهل هو تصديق فقط أم أنه يتضمن العمل؟ وتفاصيل هذا الجدل بيّنة في خلفيات الفرق المذكورة وأصول مناهجها.

ونشأت مشكلة الجبر والاختيار في ظل تلك الظروف السياسية أيضا، لذلك عدّ الأمويون أن وصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس وأفعالهم المخالفة في بعض الحالات للإسلام إنما هي بقدر من الله لا سبيل إلى دفعه من الناس، فنشأ عن عقيدة الجبر السائدة هذه معارضون سموا أنفسهم قدرية أولهم «معبد الجهنى (ت٨٠هـ)» الذي قيل: «إنه أتى الحسن البصري مع عطاء بن يسار قائلا: يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما أعمالنا على قدر الله»[3]، فهذا كله يمثل جزءا من عوامل نشأة علم الكلام.

(١) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص٥.
(٢) د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ص٥٦.
(٣) - م ن، ص٥٨.

ب: الداوفع الخارجية:

رأينا العوامل الداخلية في ظهور الفرق وعلم الكلام. أما الدوافع الخارجية فيمكن عدّها أهم من سابقتها وبخاصة في نشوء علم الكلام وتعزيز موقف بعض الفرق التي كان من نتيجة الفتوحات الإسلامية أن وقع بينها وبين أصحاب الديانات الشرقية القديمة مناظرات أو بينها وبين المخالفين هنا وهناك في تلك البقاع الإسلامية المترامية الأطراف دون أن نغفل أصحاب الديانات التي سبقت الإسلام مثل اليهودية والنصرانية. ونلخص الأسباب الخارجية كالآتي:

١- ما أثاره أصحاب الملل والنحل ممن دخل في الإسلام من تعاليم أديانهم تحت غطاء إسلامي.

٢- سعي بعض الفرق الدينية كالمعتزلة في تركيز غرضها وهو الرد على المخالفين للدين الإسلامي من خلال استجماع العدة اللازمة للإحاطة بمناهج الفرق الأجنبية وأقوالها المتسلحة بالفلسفة.

٣- تسلح المتكلمين بالفلسفة اليونانية للانتفاع بالمنطق واللاهوت اليونانيين في الجدل والردود. ونحن لا نعتقد الفرق بين المعارك الكلامية والمعارك الأخرى من الناحية «الاستراتيجية» لأن المتكلم بحاجة لأن يعرف خبايا الخصم، وما يتحصّن به ويدرك أدوات هجومه ودفاعه ليخوضها بما هو أقوى وأذكى.

إن هذه الأسباب مجتمعة إذا أضفنا إليها ما في الطبيعة البشرية من نزوع إلى التحول والتطور، ومن أنها لا تبقى على حال واحدة بفعل نضجها واحتكاكها بعضها ببعض وبتجارب غيرها تقف كلها وراء تكوّن هذه الفرق ونشوء علم الكلام الذي يمثل أحد أهم العلوم في علم الأصول.

خامساً: أنواع التفسير:

رغم تنوع مناهج المفسرين من لغوي إلى نقلي أو تأويلي، فإن دراساتهم ترجع إلى نوعين بارزين في تفسير القرآن الكريم هما: التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي.

والتفسير بالمأثور: أقدم النوعين، يفسر معتمده:

أ- بما جاء في القرآن نفسه، يكون معنى الآية في موضع آخر أكثر تفصيلا.

ب- أو بما ورد عن النبي ﷺ من تفسير.

جـ- أو بما ثبت نقله عن الصحابة والعدول من التابعين مما يتعلق بشرح الآية وبذكر سبب نزولها وفيمن نزلت دون الأخذ بالاستنباط والاستنتاج. وهو منهج أساسي أصيل إن صحّ سنده وضبطت روايته كان الرجوع إليه واجبا. وعلى هذا فهو أربعة أقسام:

الأول: تفسير القرآن بالقرآن وهو أفضل الأنواع. قال فيه ابن تيمية: «إن قال قائل ما أحسن طريق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر»[1].

الثاني: تفسير القرآن بالسنة، وهو يلي تفسير القرآن بالقرآن، ورد منه في كتب الحديث المعروفة كصحيح البخاري وسنن الترمذي.

الثالث: تفسير الصحابة وهو كثير، استشهد به ابن جرير الطبري كثيرا في تفسيره وغيره من المفسرين، ومن أمثلته: جاء في صحيح البخاري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ﴾ [المائدة: ٩٠]، قال ابن عباس: الأزلام: القداح يقسمون بها في الأمور. والنصب: أنصاب يذبحون عليها[2].

الرابع: تفسير التابعين، كثر هذا النوع من التفسير لاسيما في تفسير الطبري المذكور، عُدّ حجة لدى البعض لأخذهم عن الصحابة.

أما التفسير بالرأي: فهو أن يعتمد المفسر في تفسيره على رأيه واعتقاده مجتهدا مستنبطا مستندا إلى الأصول اللغوية والشرعية، والبحث عن أدلة وقرائن من خارج النص ليستدل بها عن المعنى أو الحكم أو يرجّح أحدها بالقرائن، وذلك لأنّ معنى

---

(١) مقدمة في أصول التفسير، ٣٩.

(٢) صحيح البخاري، ج٦، ص٤٤، وانظر الجامع الصحيح المختصر، الجزء الخاص بالتفسير، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار بن كثير اليمامة، بيروت ١٩٨٧، نجد نماذج كثيرة استشهد بها للصحابة رضي الله عنهم.

النص بالآية مثلا لا يعطي القطع في المعنى أو الحكم المراد، لذلك يحتاج إلى أدلة وقرائن خارجة عن ظاهر النص للقطع أو للترجيح، ويكون هذا فيما كان محتملا من النص. وقد بيّنا موقف العلماء من هذا النوع من التفسير(١).

ورغم اختلاف الدارسين في التفسير بالرأي، فإنّ بعضهم يرى هذا الاختلاف كله في اللفظ بين العلماء لا غير، لهذا لا مانع من أن يكون التفسير بالرأي قسمين: أولهما: يوافق كلام العرب وأساليبهم في القول يوافق القرآن والسنة، ويراعي شروط التفسير كلها ويكون المفسّر ذا تمكن علمي جيد وصاحب قدرات وموهبة متمكنا من الاستدلال الاستنباط والترجيح عند تعارض الأدلة، ويكون صحيح العقيدة ملتزما بواجباته الدينية لَصُوقًا بالأدبيات الإسلامية، يخشى الله ويطيعه، وحين يكون التفسير مراعيا لهذه الأصول يصبح جائزا، وهو الذي سمّاه العلماء ممدوحا، فهو تفسير جائز مقيد بقيود(٢). وثانيهما: لا يوافق قوانين اللغة العربية والأدلة الشرعية ولا يتوفر على شروط التفسير، وهو الذي نهي عنه لأنه موضع ذم. ومما يزيغ بالمفسر عن الصواب:

- التهجم على بيان مراد الله من كلامه العزيز دون استكمال شروط المفسر وشروط التفسير.
- التطرق في التفسير إلى ما لا يعلمه إلا الله وحده.
- مجاراة الهوى.
- التفسير بخلفية الفرقة أو المذهب المنتمَى إليه، فيصبح المذهب متبوعا والتفسير تابعا.
- القطع في معنى الآية بغير دليل وحجة، قال الله عز وجل: ﴿وأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] ذكر السيوطي(٣) هذه الأقوال الخمسة عن

---

(١) انظر (التفسير والتأويل) من هذا البحث، وكذا د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٤٦ وما بعدها، وكذا محمد الصباغ، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، ص١٥٣، وكذا موسى إبراهيم الإبراهيمي، تأملات قرآنية، ص٨١.

(٢) انظر، المرحلة الثالثة من التفسير من هذا البحث، و د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٥٣، ٢٥٤.

(٣) انظر الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨٣.

ابن النقيب(١) ثم ذكر عن المرجع نفسه أنواع العلوم في القرآن يحسن بالمرء أن يعرفها، وبالعالم أن يلتزم حدوده فيها؛ وهي ثلاثة أقسام(٢):

الأول: علم لم يطلع الله عليه أحدا من خلقه وهو ما استأثر به من أسرار كتابه من معرفة كنه وغيبه التي لا يعلمها إلا هو، وهذا لا يجوز لأحد الخوض فيه.

الثاني: علوم أطْلَعَ الله عز وجل عليها من ارتضى من الأنبياء والرسل.

الثالث: ما علّمه الله تعالى النبي ﷺ من علوم مما ضمنه القرآن الكريم من المعاني الظاهرة والخفية، أمره الله بتعليمها وهي صنفان: ما يجوز الكلام فيه إلا بالسمع كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والقراءات واللغات وقصص الأمم الغابرة، وأخبار ما هو كائن من الحوادث وأمر الحشر والميعاد. وما يؤخذ بالنظر والاستدلال والاستنباط والاستخراج من الألفاظ؛ وهو نوعان: نوع اختلفوا في جوازه كتأويل الآيات المتشابهات، وآخر اتفقوا عليه وهو الاستنباط من العبارات والألفاظ.

ومن المفسّرين بالرأي عند الدارسين: الزمخشري (ت٥٣٨هـ) في تفسير «الكشاف»، والفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في «مفاتيح الغيب»، والقرطبي (ت٦٧١هـ) في «الجامع لأحكام القرآن الكريم»، والبيضاوي (ت٦٨٥هـ) في «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، والخازن عبد الله بن محمد (ت٧٤١هـ) في «لباب التأويل في معاني التزيل»(٣)، وأبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ) في «البحر المحيط في التفسير» والسيوطي (ت٩١١هـ) في «الجلالين»، والألوسي (ت١٢٧٠هـ) في

(١) هو محمد بن سليمان بن الحسن العلامة جمال الدين أو عبد الله البلخي الأصل المقدسي الحنفي المفسّر المعروف بابن النقيب (ت٦٩٨هـ) له تفسير مشهور في نحو مائة مجلد. انظر أحمد بن محمد الأدنروي (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، طبقات المفسرين ص ٢٥٨.

(٢) انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨٣.

(٣) يرى الباحثون أن البيضاوي لم يزد على أن اعتمد على الزمخشري لكنه ينقد مذهبه الاعتزالي وإن كان يذهب إلى ما يذهب إليه صاحب الكشاف وأحيانا. وأنّ تفسير الخازن علاء الدين أو الحسن مليء بالأخبار التاريخية والإسرائيليات التي لم يسلم كثير منها أمام ميزان العلم الصحيح والعقل السليم. انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٤، ٢٩٥.

يقول مثل جزائري: «الداب جيفة ومصارنو حلال.» وهو مثل يضرب للضرة تنتفع بأبناء ضرتها وتضمهم. وفي العربية: يأكلون خيرنا ويعبدون غيرنا.

«روح المعاني» وهي تفاسير غلّب فيها أصحابها ما برعوا فيه من العلوم ذات النزعة العقلية أو الكلامية أو النحوية أو الطابع القصصي أو اللغوي وغيرها.

ويمكن القول في ضوء هذا: إن التفاسير أخذت عدة اتجاهات: لغوي وموضوعي وإشاري وفقهي وفلسفي ومذهبي.

يشمل الاتجاه اللغوي مسائل اللغة والنحو والإعراب والبلاغة، وقد قسمه بعض الدارسين[1] إلى ثلاثة أقسام: الأول: يتعلق بمفردات اللغة تضمن ما تعلق بكتب (غريب القرآن)[2]. ولم يعرف من الكتب المذكورة فيها سوى «غريب القرآن» لابن قتيبة و«غريب القرآن» أو «نزهة القلوب» للسجستاني (ت٣٣٠هـ)، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصبهاني (ت٥٠٢هـ). الثاني: تعلق بالنحو ومسائل الإعراب[3] الثالث: تعلق بالأساليب البيانية وهي تفاسير قصدت إلى كشف وجوه الإعجاز القرآني والجمال. وقد تأخّر هذا التوجه وحقلاه: القرآن الكريم، وما قام به المتكلمون والبلاغيون.

وأهم ما وصل إلينا منها: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للزمخشري (ت٥٣٨هـ). وقد ألفه بناء على طلب جماعة من

(١) انظر محمد الصباغ، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، المكتب الإسلامي بيروت، ص١٤٤ وما بعدها.

(٢) قيل: إن ابن عباس أول من ألف في هذا النوع. وقد رجّح الدارسون بأنه لم يدوّن فيه كتابا، وإنما جمعت أقواله ممن روى عنه. وألّف في هذا النوع أبان بن ثعلب البكري (ت١٤١هـ)، ومحمد بن السائب الكلبي الكوفي (ت١٤٦هـ)، وابن عمر والسدوسي (ت١٧٤ أو ١٩٠هـ)، والسكاكي (ت١٨٢هـ) وابن المبارك اليزيدي (ت٢٠٢هـ)، والنضر بن شمل (ت٢٠٣هـ)، وقطرب المستنير (ت٢٠٦هـ)، والفراء (ت٢٠٧هـ)، وأبو عبيدة معمر بن المعنى (ت٢١٠هـ)، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت٢١٦هـ)، وأبو عبيدة القاسم بن سلام (ت٢٢٣هـ)، وابن سلام الجمحي (ت٢٣١هـ)، وابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، وثعلب أحمد بن يحيى (ت٢٩١هـ): انظر ابن النديم، الفهرست، ص٥١، ٥٢ وكذا محمد الصباغ لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، ص ١٤٦ وما بعدها.

(٣) ألف فيه على الأشهر: الفراء (ت٢٠٧هـ)، والمبرد (ت٢٨٦هـ)، وثعلب (٢٩١هـ)، ويحيي بن علي التبريزي ومحمد أو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ) انقسم المصنفون فيه زمرتين الأولى اعتنت بالنحو كأبي حيان في البحر المحيط في التفسير، والثانية اهتمت بالإعراب كإعراب القرآن للزجاج (ت٣١١هـ) وإعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه (ت٣٧٠هـ)، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري (ت٦١٦هـ).

المعتزلة، وهــو كتاب لم يُسْبَقْ إِلَيْهِ لأنــه بيّن فيه وجوه الإعجــاز في القرآن الكريم وبلاغته. إنه أوسع كتاب في استجــلاء هذه النواحي الجمالية في القرآن، وإبراز ما فيه من أضرب الإعجاز، وهو يمثل أضخم تفسير وصلنا من تفاسير المعتزلة.

وتناول المفــسرون في الاتجاه المــوضوعي(١) موضــوعا واحــدا كأن يأخــذ الآية المتعلــقة بهذا الموضــوع ويفصل القــول فيــها مثل كــتب الأحكام(٢)، ومن أبرزها «أحكام القرآن» لمحمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، و«مجاز القرآن» للشريف الرضي.

وألف في الإشاري المتـصوفة، وفي التفــسير الفقــهي كثيرون كــالقرطبي، وفي التفسير الفلسفي الفارابي، وإخوان الصفا، وابن سينا.

أما التـفسيــر المذهبي فألف فـيه أعلام من فـرق: المعتـزلة والشيعـة والخوارج والمتصوفة.

وبالنظر إلى صلة المعـتزلة بالبـحث وما يـضفيـه اسمــهم من معــاني ودلالات وصيت وشــهرة ونكهــة خاصة نرى بأنهم أولى من غــيرهم في أن تعــرف عوامل ظهورهم وتدرك أصــولهم الفكرية لكونهم ذادوا بحـزم عن الإسلام، وتجندوا لرد مطاعن المشككين فيه بمنهج يمكن القول فـيه بأنهم خبروه من القرآن ذاته الذي يمثل محور الـثقافة الإســلامية وأساســها المتين، وبلوروا ذلك فيمــا عرف بعلم الكلام فجــادلوا وأدلوا بدلوهم في مســائل الجدال المطروحــة بجدارة واقتــدار -لولا أنهم انبهــروا لاحقا بالفلسفــة وصاروا يطلبونهــا لذاتها وليست كــما كانت في مســتهل هبّتهم أداة لإفحام الخصوم كيـفما كان مشربهم - وبذلك صانوا الدين وردّوا مكايد الحاقدين عليه والمستغلقة أفهامهم فـيه، فساعد ذلك أيضا على نشره والتعريف به، فمن هم المعــتزلة؟ وما أصولهــم الفكرية؟ وما الأسس التي بنوا عليهــا تفكيرهم؟ ذلك ما سنجيب عليه في الفصل الثاني.

(١) انظر د. صبري متولى، منهج أهل السنة في تفسير القرآن الكريم، ص١٣١ وما بعدها.
(٢) انظر ابن النديم، الفهرست، ص٥٧.

الفصل الثاني

في المعتزلة وأصولهم

- أولا: عوامل ظهور المعتزلة.
- ثانيا: تسمية المعتزلة.
- ثالثا: الأصول الخمسة.
- رابعا: في الأسس العامة لعلم الكلام.
- خامسا: الأدلة.

أولا: عوامل ظهور المعتزلة

١ - فك النزاع بين المسلمين:

لا تنشأ الظواهر الفكرية في المجتمعات البشرية من فراغ، وإنما تمتد جذورها في عمق البيئة التي نشأت فيها. إنها ظواهر يمكن أن تنشأ كذلك مما تفرزه التفاعلات الثقافية والفكرية التي تعكس في الغالب مواقف فكرية تنجرّ عن التقلّبات الاجتماعية والسياسية لهذه البيئة.

وليس لنا أن نتصور الفرق الكلامية بصفتها ظواهر فكرية بارزة خارج هذا الإطار وبخاصة فرقة المعتزلة، لأن نشوءها ونموها ونضجها كانت داخل هذه البيئة العامة للبصرة التي كانت تمثل مع الكوفة[1] نموذج المدن الراقية، جمعت كنوز المدائن وحضارة بابل والحيرة، وهما المدينتان اللتان تركزت فيهما مدنية العراق في زمن الأمويين حتى صار لفظ العراق معناه البصرة والكوفة، وهكذا تهيأت هذه البيئة لأن تجمع أجناسا وثقافات مختلفة وصراعات فكرية قوية أنتجت تقلبات سياسية متواصلة شهدتها في زمن الفتوحات لكونها كانت تشكل مع الكوفة مركزا للجيوش الإسلامية، وعرفتها إثر مقتل عثمان، وفي يوم الجمل، وإثر التحكيم بين أتباع الإمام علي وأصحاب معاوية[2].

لاشك في أن هذه المعطيات تمثل خصما أنتج تحولات عميقة ما فتئت تنمو وتنضج لتنشأ عنها صحوة فكرية وتطلعات جريئة ومواقف تفصح برأيها في كثير من القضايا على أساس النظر العقلي لأنها إفرازات هذا الجوّ المشحون الذي تميّز بالجدال والمناظرة منذ أواخر القرن الأول الهجريّ وبداية القرن الثاني في كثير من الأماكن والأقاليم، وساعد على ذلك ركود الفتوحات واستقرار الأمصار المفتوحة واكتشاف ثقافتها المتنوعة وما صادف من مشكلات اجتماعية وثقافية وسياسية

(١) انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٨٠.

(٢) انظر د. مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، دار الرائد العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م، ص ١٢، ١٣.

واقتصادية ونزاع وشقاق كان أبرزها نظرا ومناقشة واستصدار أحكام كحكم «مرتكب الكبيرة»[١].

ولا غرو في أن هذا الموضوع ديني المظهر سياسي المنشأ يعود في أصله إلى حوادث : معركة الجمل وصفين اللتين دارتا في الأحقّ بالخلافة ونَجَمَ عن تطور هذا الأمر خلاف دار حول الطرف المذنب، فوقع التباين في إطلاق الأحكام ما بين الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة.

إن الخوارج أول من أثار هذه المشكلة في الفكر الإسلاميّ لاسيما بعد معركة صفين بين علي ومعاوية عند التحكيم. أكفروا الإمام عليا والحكمين أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص، وقالوا مجمعين «إن كل كبيرة كفر»[٢]، بينما أخّر المرجئة الخالصة[٣] حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. وهم يرون أن الإيمان هو التصديق بالقلب في ثقة واطمئنان، وأن الأعمال شيء آخر: هو فعل الجوارح، وأن التصديق لا يزيله إتيان الكبيرة، فالمصدق العاصي مؤمن عاص لا يجرّده عصيانه من إيمانه عندهم وسيتولى الله حسابه، ويعدّون الخلود في النار خاصا بالكفار. أما المؤمن فإن الله يعفو عنه أو يعاقبه ويكون مصيره في النهاية الجنة[٤].

---

(١) كانت هذه الفكرة تعني معيار الكفر والإيمان بالنسبة إلى الخلفاء ثم امتدت لتصبح معيارا للكفر والإيمان للناس جميعا، فارتسمت من هذا المنطلق المبادىء التي أجمعوا عليها في إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل والراضين بالتحكيم ووجوب الخروج على الحاكم الجائر والإكفار بارتكاب الكبائر. انظر، الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٣٣.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلامين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص ١٦٧, وكذا، د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ١٤٤.

(٣) هم أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، والقدرية، والجبرية، والمرجئة الخالصة.
أخذ لفظ المرجئة من معنيين: الأول للتأخير بمعنى «أرجأ» أي أخّر. والثاني للإرجاء بمعنى إعطاء الرجاء. أرجأت فلانا أي أعطيته الرجاء. ويجوز أن يؤخذ اسم (المرجئة) من المعنى الأول لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية وعقد القلب أو من الثاني لأنهم رأوا بأنه لا يضر مع الإيمان معصيته كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة ليوم القيامة لا يحكم عليه في الدنيا بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار. انظر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، الفَرق بين الفِرَق، ص٢٥، ٢٠٢, وكذا الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاغور، ج١، ص١٦١ وما بعدها.

(٤) انظر الأشعري، مقالات الإسلامين، ج١، ص ٢٢٩، ٢٣٠, وكذا، د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٢، (د.ت)، ص ١٤٢.

وقد أجمع الزيدية[١] من الشيعة على خلود صاحب الكبيرة في النار[٢].

أما المعتزلة فإنهم أخذوا موقفا مغايرا لما سبق كله، هو منزلة بين المنزلتين، فليس مرتكب الكبيرة عندهم مؤمنا ولا كافرا، وإنما يسمى "فاسقا"، وحكمه ليس حكم الكافر ولا حكم المؤمن، وإنما يفرد له حكم ثالث، وهكذا يكون في المنزلة بين المنزلتين[٣]. فأفضت هذه المسألة إلى مفاهيم: الإيمان والكفر والفسق.

إن فصل المرجئة بين الإيمان والعمل فإنهم خالفوا قوله عزّ وجل: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [العصر: ١- ٣]. بينما جعل الخوارج العمل جزءا من الإيمان لأنهم رأوا أنّ من وحّد وأخلّ بالواجب أو أتى بمحرّم فقد كفر كفرا أخرجه عن الدين. وقد ذكر ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ). أنهم كفّروا من خالفهم في مذهبهم أو ارتكب كبيرة أو قعد عن موافقتهم في القتال[٤].

أما الشيعة فلم تجعل العمل جزءاً من الإيمان كالخوارج، وإنما جعلت عوضه «الإمامية» فناقضت الخوارج في أمرين: الأول: تقديسهم الإمام عليا الذي تكفره الخوارج، الثاني: القول «بالتقية»[٥] الذي تعدّه الخوارج جبنا وضعفا.

---

(١) نسبة لزيد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وهم ثمانية فرق فيما رواه المسعودي (ت ٣٤٦هـ) للشيعة: الجارودية والمرئة والأبقرية واليعقوبية والعقبية والأبترية والجريرية واليمانية، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٨٩، الجزائر، ج٣، ص ,٢٥٩ وص ,٢٦٠ والزيدية إحدى فرق الشيعة الأربعة التي ظهرت بعد زمان الإمام علي مع الإمامية التي يجمعون فيها أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي باسمه وأظهر ذلك وأعلنه. وأن أكثر الصحابة قد ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة الرسول ﷺ، وأن الإمامة لا تكون إلاّ بنص وتوقيف، وأنها قرابة، وجائز للإمام الأخذ «بالتقية»، وفرقة الكيسانية يجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل. وهم أصحاب كيسان مولى الإمام علي بن أبي طالب. وفرقة الغلاة التي يذهب الدارسون أنهم من الملاحدة والشيعة أنفسهم يتبرأون منهم: انظر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ١٦٩ وما بعدها، ود. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ,١٢٧ و.د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٣ وما بعدها.

(٢) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٤٩، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٤.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، الشركة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر ١٩٩٠م، ص٣٣٧.. والشهر ستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٢.

(٤) انظر تلبيس إبليس، تحقيق د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٥هـ، ص ١١٦.

(٥) التقية: المداراة والمصانعة مبدأ أساسي عندهم وجزء من الدين يكتمونه عن الناس إنه نظام سري يدعون =

لكن لأهل السنة في هذه المسألة موقف آخر: رأوا الحق مع الإمام علي في محاربة من حارب. وعدّوا أصحاب الجمل مخطئين في قتال علي ولم يروا خطأهم كفرا أو فسقا يجرّدهم من الشهادة[١].

ونخلص من هذه المفاهيم إلى أن الخوارج أثروا في المعتزلة لأنهم أيدوهم في تسمية المذنبين الخالدين في النار كفرة، فكلاهما يعدّ كافرا تارك الواجبات والمقدم على المفاسد والمقبّحات -وهي حال الفاسق-[٢]. ويتجلى هذا التأثير في موافقة واصل وعمرو ابن عبيد الخوارج في تأبيد عقاب صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحّد وليس بمشرك ولا كافر، ولهذا قيل للمعتزلة: إنهم مخانيث الخوارج لأن الخوارج خلّدوا أصحاب الذنوب في النار، وسموهم كفرة وحاربوهم، وخلّدهم المعتزلة كذلك[٣] إلاّ أنهم لم يجرؤوا على تسميتهم كفرة وعلى قتال فرقة منهم فضلا عن قتال مخالفيهم[٤]. ولكن كيف يمكن أن نفهم موافقة المعتزلة لهم في هذا التوجه وهم الذين سموا مرتكب الذنب «لا مؤمنا ولا كافرا» وأن له حكما ثالثا؟ ألاّ يطرح هذا شيئا من التناقض؟ الجواب هو أن واصل ابن عطاء وضح المقصود حين قال: إن صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا عن غير توبة يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار[٥].

ويلتقي المعتزلة مع الخوارج أيضا في الإمامة بأنها اختيار من الأمة يفوض لها اختيار من يطبق أحكام الله سواء كان من قريش أم من المسلمين، والمهم أن يكون عدلا مؤمنا دون مراعاة نسب، وذلك ما يلزم في كل عصر، وبهذا اتفقوا كذلك مع السنة لأنهم يرون الوصول إلى سدة الحكم ناتجا عن موافقة الأمة ومبايعتها أو

= فيه لإمامهم المختفي خفية رغم إظهارهم الطاعة لمن بيده الحكم، فإذا ما أصبحوا في موقف قوة ثاروا بالسلاح على الدولة القائمة الظالمة في نظرهم. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، ص ٥٧,٤٧٠ ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٨، ٩. وكذا، ج٣، ص١٨٠.

(١) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٩.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣٥٥، ٣٥٦.

(٣) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٧.

(٤) انظر: م ن، ص ١١٩.

(٥) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٢، ٦٣.

انتخابها. يبقى الشيعة الذين قصروا الإمامة على أولاد الإمام علي من فاطمة بالنص: إذن كان جو المشاكل في عمومه ذا طابع اجتماعي وسياسي عمق الاختلاف وقوّاه، ونتج عنه متنازعون انضووا في هذه الفرق السابقة التي يأتي فيها موقف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ليعكس توجها يهدف في أساسه إلى وضع حل للنزاع القائم متطلعين به إلى إرضاء الأطراف كلها سواء بالنسبة إلى عثمان وقاتليه وخاذليه[١] أم بالنسبة إلى أصحاب الجمل والمتلاعنين، فقالوا في عثمان ومن قتله وخذله: لا يخلو أحد الطرفين من الفسق والخطأ دون أن يعينوا ذلك. وهو ما قالوه في أصحاب الجمل وفي المتلاعنين. وهو المبدأ الذي قال به واصل بن عطاء واعتمده أيضا لفك النزاع الدائر حول الخلافة، ونحن بإزاء هذا أمام أمرين:

الأول: قول بعض الدارسين إن تأثير الخوارج في المعتزلة شارك في نشأة الاعتزال وظهوره[٢].

الثاني: قول غيرهم إن ظهور المعتزلة تزامن مع مشاكل حيوية كأنهم قاموا لحلها بذاك المبدأ الذي توسطوا فيه تقريبا بين المتنازعين متوسمين إرضاء الأطراف كلها[٣]. وعلى هذا يكون ظهورهم قد ارتبط بمحاولة حسم الخلاف بين المسلمين وحلّه، لأن مواقف الخوارج وسلف الأمة من التابعين والمرجئة لم تكن تعكس حلولا مقنعة للناس لذا يبدو أنّ المعتزلة أرادوا طرح البديل في الحكم المعروف فيما حدث بين واصل وأستاذه الحسن البصري بإجماع أغلب الدارسين ليكون مبدأ ظهورهم كاتجاه فكري عقيدي[٤].

ولكن ابن الراوندي اتهم المعتزلة من خلال واصل بن عطاء بالخروج عن الإجماع الذي رأى الحق فيه لا يخرج في «مرتكب الكبيرة» عن أحد ثلاثة الأقاويل: قول الخوارج في الإكفار وقول المرجئة، وقول الحسن البصري في النفاق. وقد رد عليه الخياط: «إن واصل بن عطاء -رحمه الله- لم يحدث قولا

(١) نظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٢٧.
(٢) انظر: د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ١٦٠.
(٣) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٢٨.
(٤) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٨ وكذا، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاغور ج١ ص٦١-٦٢.

لم تكن الأمة تقول به فيكون قد خرج من الإجماع، ولكنه وجد الأمة مجتمعه على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه»[١]، ونفهم من هذا أن واصل بن عطاء أراد توحيد الفرق بهذا. وهو فيما يبدو قد تصور قبوله منهم جميعا. ولا نرى تأثره في هذا الموقف بفكرة الوسط الأخلاقي عند أرسطو الذي يذكر له بعضهم قوله في أحد حكمه: «لا فضيلة إلا في التوسط»[٢] أو «الفضيلة وسط بين طرفين» ولا بقول أفلاطون في بعض محاوراته بمنزلة بين الحسن والقبح على أساس «أن الشيء إذا كان غير حسن فليس من الضروري أن يكون قبيحا»[٣]، وإنما كان تأثره بقيم القرآن الكريم والسنة النبوية التي دعت إلى الاعتدال والتوسط لأن تأثير الفلسفة اليونانية لم يكن إلا لاحقا بدءا من الكتب التي ترجمها حنين بن إسحاق (ت٢٦٠ أو ٢٦٢هـ) وغيره. وهي الترجمة التي أثبتها التاريخ ولم يكن للمذكور فيها قبلها هذا الثبت[٤].

٢- التأثر بالقرآن الكريم:

تعد المنزلة بين المنزلتين الأساس الأول الذي قام عليه المعتزلة، فهو بمثابة المسألة الأخلاقية التي أحدثت ترابطا وانسجاما بينهم لكنهم علموا أن استمرارهم كفرقة منظمة لابد من أن يبنى على مبادىء عقلية أخلاقية مؤسسة على العدل والحق أو على ما شاكل ذلك من القيم والمثل، وهو ما عرف عندهم «بالأصول الخمسة» التي سنخصّها بالتفصيل المناسب فيما يأتي من هذا البحث، ولكننا نقول الآن: إنه لا يستحق عندهم اسم الاعتزال إلاّ لمن قال بها مجتمعة لأنها الخط العام للفكر الاعتزالي الذي اتفقوا عليه رغم اختلافهم في المسائل الفرعية. وهم عملوا على نشر الأفكار التي تتضمنها أصولهم بين المسلمين بخاصة في زمن المأمون، الذي

---

(١) الانتصار، ص٣٣٧.

(٢) انظر: ول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت، ط٥ ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، ص٨٧- ٨٨- ٨٩.

(٣) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٦٩- ٦٤.

(٤) انظر: القسطنطيني مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢م، ج١، ص٢١٧- ٦٨١. وكذا دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٤٩.

مثّل أزهى فتراتهم إلا أنهم عمدوا بعـد أسلوب الإقناع والحجة في عهده إلى إكراه الناس على اعتناق أصولهم فناقضوا بهذا أحد مبادئهم وهو «حرية الاختيار».

وإذا كانت رقعة الفـتوحات قد اتسعت للمسلمين؛ فإنهم عثـروا فيها على ناس تدين بديانات شتى: يهودية ومسيحية ومجوسية[١] وصابئة[٢] وسمنية[٣]، فتعايشوا معـهم، ويمكن أن يكونوا تأثروا ببعض آرائهم لمحافـظة الداخلين في الإسلام على عقـائدهم القديمة أو لأنهم دخلوا في الإسـلام بغير إيمان صـادق ولهدف أو بدافع الحـقد لمحـاربتـه والكيد له من الـداخل، لهذا لما عمّ الجـدال بين المسلمين وجـد أصحـاب تلك الديانات الفرصة ليـثيروا مـعتقـداتهم في الناس، وهم الذين دخل بعضهم الإسلام حقدا عليـه وعلى أتباعه لأنه أزاح ملكهم وقوّض أركانه، وهو ما جعلهم يحـاربونه من الداخل بترويج ما يتنافى مع العـقيدة الإسلامـية. ولم تكن مسائل الإلهيات على حيويتها مـعهودة الطرح بين المسلمين قبل، فشعروا بالارتياب أمامها، وامتنعوا عن الخوض فيـها مكتفين بما في القرآن الكريم والسنة الشريفة في الأول، وأبوا البحـث الديني خارجهـا وردّوا الجدل فـيه، لأنهم كـانوا متـمسكين بالإيمان المؤسس على النقل.

غير أن بعضهم لم يكن ليتـجنب هذه القضايا ذات الصلة بالبحث الإلهي رغبة في الاستطلاع، وحبًّا في المعرفة فاستـقصاها ودقق فيهـا باحثا وممحّصا ليـقارنها لاحقـا بالتعاليـم الإسلاميـة وهم الموسومون بالقـدرية الأوائل والمعتـزلة بعد ذلك والجهمـية[٤]، لأن مقـارعة الخصم تلزم الدراية بأدواته وبمنهـجه وبتنظيمـه، لهذا توسع هؤلاء في العلوم وشُغـفوا بالفلسفة، وكلفـوا بالأدب ليقدروا على مـحاجة المخالفين وإفحامهم دفاعا عن الدين الإسلامي ونصرة لمبدأ التوحيد وهي النية التي ساورت المعـتزلة أصلا واعـتُرف لهم بهـا. قال جولد زيهـر: «كانوا يهـدفون إلى

---

(١) ذكر الشهرسـتاني أهم فرق المجوسية: الثنوية الزرادشـتية والمانوية والديصانية والمزدكيـة والمرقيونية. انظر الملل والنحل، ج١ ص٢٧٤ وما بعدها.

(٢) الصابئة أو الصابئون جمع صابيء من مال وانتقل إلى دين آخر وانظر م ن، ج١، ص٢٧٥.

(٣) كانت قبل الإسلام وهي من القائلين بالتناسخ. انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٧٠ وما بعدها.

(٤) نظر: زهدي جار الـله، المعتزلة، ص٣٠: غُلب لقب الجـهمـية على المعتـزلة في زمن خلافـة المأمون، وسنبيّن في ألقاب المعتزلة من هذا البحث لاحقا كيف تبرم المعتزلة منه.

مقصد نبيل أن يحفظوا كلام الله الذي يقدسونه من مطاعن المتشككين على وجه يطابق العقل»[١] ثم قال: «لم يصدروا عن حرية الرأي بل عن الورع والتقوى»[٢].

ولكن نودّ الوقوف عند أثر هذه المعتقدات في المعتزلة، فقد ذكر الشهرستاني اتفاق المعتزلة مع الزرادشتية من الفرس في الجبر والاختيار في أن الله لا يفعل الشر، ولا يحق أن ينسب إليه[٣]، فهل كان هذا يقطع في أخذ المعتزلة عنهم في الجبر والاختيار رغم ذهاب أحمد أمين إلى هذا أيضا حين قال: «وقول المعتزلة في الجبر والاختيار (. .) مأخوذ من هذه الديانة»؟[٤].

أما التأثر بالفرق اليهودية فإن الدارسين ذكروا مشابهة بين المعتزلة وفرقتي «المقاربة واليوذعانية» في إثبات الفعل حقيقة للعبد[٥]، فأنت تجد الدارسين يقولون بمشابهة المعتزلة لهذه الفرقة أو تلك أو اتفاقها معا، وكأنهم يقصدون تأثرهم بها.

وهو ما نجده لدى الشهرستاني الذي بين شبه مذهب أبي هاشم بن الجبائي (ت٣٢١هـ) لمذهب نسطور الذي انتشر انتشارا واسعا. قال: «وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في أحوال أبي هاشم[٦] من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد ويعني بقوله واحد، يعني الإله. قال: هو واحد بالجوهر، أي ليس

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٣٣.

(٢) م ن، ص ١٣٤.

(٣) انظر قواعد هذا المذهب: أ. للعالم قواعد قانونية يسير عليها. وظواهر طبيعية ثابتة. ب. وجود نزاع بين القوى المختلفة: الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث وهي حاصلة من امتزاج النور والظلمة وامتزاجها علة وجود العالم، وهما يتقاومان إلى غاية غلبة النرر للظلمة والخير للشر. الملل والنحل، ج١، ص٢٨١. وكذا أحمد أمين، فجر الإسلام، ص١٠٠. وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية ص٦٢ وما بعدها.

(٤) فجر الإسلام، ص ١٠٤.

(٥) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ,٢٥٨ ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ٧٤ وما بعدها. و"المقاربة واليوذعانية": نسبوا إلى يوذعان من همدان، قيل: كان اسمه يهوذا. حث على الزهد وتكثير الصلاة والنهي عن اللحوم وتعظيم أمر الداعي، وزعم أن للتوراة ظاهرا وباطنا وتنزيلا وتأويلا، وقد خالف بتأويلاته عامة اليهود وخالفهم في التشبيه وأثبت الفعل للعبد وقدر الثواب والعقاب عليه. وهم في اليهود كالباطنية في المسلمين. انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ص٢٥٨ وهامش رقم١.

(٦) انظر فرقة الجبائية، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٨٣-١٨٤ وما بعدها، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٠ إلى ٩٦.

هو مركب من جنسين بل هو بسيط وواحد. ويعني بالحياة والعلم أقنومين جوهرين أي أصلين مبدأين للعالم ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجودا، حيا، ناطقا كما تقول الفلاسفة في حدّ الإنسان إلاّ أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان لكونه جوهرا مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب»[1]
وقال نسطور[2]: إن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة ليست زائدة عن ذات الله ولا هي هو واتحدت الكلمة بجسد عيسى -عليه السلام- لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية[3]، ولا عن طريق الظهور كما قالت اليعقوبية[4] الذين ذهبوا إلى أنّ الكلمة انقلبت لحما ودما، فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو.
وقد أخبرنا عنهم القرآن الكريم بقوله عز وجل: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣].

بيد أن إقليم البصرة لم يكن موضع تأثر بفرق المسيحية الملكانية والنسطورية واليعقوبية من طريق المتاجرة والحروب، وإنما عرف كذلك حوارا بني على الحجة وأسّس على الموعظة الحسنة حين فتحه المسلمون الذين حرصوا على تنفيذ قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وهكذا دأب الحوار الإسلامي مع فرق هذا الإقليم ومعتقدات المذاهب الشائعة فيه بمفهوم التفسير الأسطوري للوجود، وهو مفهوم رفضه الإسلام؛ لأن الإسلام يرفع من قيمة

---

(١) الملل والنحل، ج١، ص٢٦٩.

(٢) قيل: حكيم ظهر في زمن المأمون وإليه ينسب مذهب النسطورية، تصرف في الإنجيل وحكم فيه رأيه فقال: الله واحد ذو أقاليم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة. وقيل كان بطريك بالقسطنطينية. قال ببدعته في القرن الخامس حين اعترض على تسمية مريم العذراء بوالدة الإله. انظر ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، ص,١١١ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص,٢٦٨ والقرطبي، الإعلام بما في دين النصارى، ص٢٤٣، وابن تيمية، الجواب الصحيح، ج٤، ص٨٧-٢٤٩- ٢٥١.

(٣) قيل نسبة إلى ملك الروم وهي فرقة تقول إن الله اسم لثلاثة معان فهو واحد ثلاثة وثلاثة واحد. وقد ردّ عليهم القرآن الكريم ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٦٦ وما بعدها. وكذا الباقلاني، كتاب التمهيد، عن بتصحيحه ونشره الأب رتشازد، يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧ (باب الكلام عليهم في الأقانيم)، ص٧٩ وما بعدها. وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٨٢.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٦٦ إلى ص ٢٧٧.

الإنسان، ويدعوه إلى التجديد، واعتماد العقل في النظر والتبصّر، لذلك سَخِرَ من الخرافة التي تمسكت بهـا معتقدات ليست قليلة قـبل الإسلام، وحرص على الربط بين العقل والإيمان وواجه المجسّمين بقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وتحـدى الإثـنينية[١] والقول بالتعدد وفكرة الأقانيم. ويظهر ذلك في السور المكية.

ورد على اليهود والنصارى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠] وغيرها من الآيات الكريمـة التي ردت على هذه المعتقدات الزائغة الباطلة في حوار هادىء وجدال قائم على الإقناع والبرهان والدليل.

وهكذا زاد الإسلام البصـرة تميزا في حركتهـا الفكرية والثقافيـة بما أضفاه على بيئتها من عقلية خاصة ومنهج متميز وعقيدة موحدة[٢] في الوقت الذي كانت تموج في جو المجسمة والمشبهة والقـائلين بالتعدد متخذا من نص القرآن الكريم والحديث المروي عن الرسول ﷺ أساسا للحوار والحسم في الجدال.

وإن ذهب بعض الدارسين مثل سعـيد مراد وزهدي[٣] جار الله وغيـرهما إلى القول بتأثر المعـتزلة بما سبقـهم من معتقدات ومـذاهب، فنحن لا نجزم به، ولكن ليس معنى هذا أننا ننكر تسـرب ثقافات هذه الأمم وبعض معتـقداتها إلى المسلمين عمن أسلم منهم لأننا ذكرنا أنهم أصناف: داخل في الإسـلام بحسن قصد وداخل لمآرب ووصولية وداخـل بدافع الحقد والكيد. وإنما نرى مـا رآه أحمد أمين في ردّه على المستشرق (فون كريمر) الذي ذكر أن فرقة المعتزلة نشأت من النصرانية من ذاك الجدل الذي وقع بين آباء الكنيسة في مسألة القـدر وصفات الله تعالى. قال أحمد أمين: «لا أرى هذا الرأي بل أرى أن مسألة القدر صدرت عن المسلمين أنفسهم»[٤]

(١) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، ص٦٠ وما بعدها.

(٢) ننبه إلى أن العقيدة الإسلامية تتفق مع العقيدة التي نادى بها أنبياء بني إسرائيل بتوحيدهم وإثبات الصفات واليوم الآخر وتنزيهـهم الأنبياء عن كل نقص وتتباين مـعها لما لحقهـا من تحزيف في التوراة. انظر: د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٧٤ وما بعدها.

(٣) انظر: مدرسة البصرة الاعتزالية، ص١٦٣ وما بعدها. وكذا المعتزلة، ص٢٩ وما بعدها.

(٤)ضحى الإسلام، ج١، ص٣٤٤، وكذا زهدي جار الله ، المعتزلة، ص٤١.

لتضمن القرآن الكريم آيات ظاهرها الجبر كقوله سبحانه: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾ [النحل: ٣٦]، وغيرها من الآيات التي ظاهرها الاختيار: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وأشار إلى الأحاديث النبوية التي تعرضت إلى القدر قبل أن يفتح المسلمون الشام والعراق[1]. وهذا يؤكد قدم فكرة القضاء والقدر لدى المسلمين، ولا يعدو أن تكون المسألة فكرة تحدث حول كل دين فهي تُنُوولت في اليهودية والنصرانية والمجوسية ناهيك أنّ أغلب أصول المعتزلة قد وضعت أول ما وضعت للرد على مخالفيهم من المسلمين كجهم ابن صفوان (ت١٢٨هـ)[2] ثم على مخالفيهم من النصارى واليهود والفرس.

وعليه، فإن النص القرآني بما حواه من حقائق الإيمان وخصائص الشريعة الإسلامية تُعدّ من العوامل الأساسية التي صقلت الذهنية الإسلامية، «وكونت عقليتها، وميزت منهجها في تحصيل المعارف»، يدل على ذلك رقي العلوم الإنسانية وانطلاقها في مدارسة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. إن هذه المعالم النقية بما تتضمنه من روح التجديد لهي الأصل الحقيقي في نظرنا لظهور المعتزلة.

٣- الدفاع عن الإسلام والرد على المخالفين:

لقد خالفت فرق ومذاهب كثيرة تعاليم الإسلام وقواعده، وهي ترجع في أصولها إلى اليهود والنصارى والفرس، فحرصت الفرق الإسلامية الأولى، وبخاصة المعتزلة، على القيام بدور الدفاع الديني والرد على المخالفين ممن أدرك الألوهية على أساس التشبيه أو الجدل في مسألة القدر (حرية الإرادة). بين الله تعالى تفاوتا في النظر بين هذه المعتقدات بالنسبة إلى الإسلام، فقال سبحانه في أهل الكتاب: ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت:

(١) م ن، ج١، ص٣٤٥.

(٢) أبو محرز رأس الجبرية، ظهر معتقده في ترمذ، قتل في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم أشياء. انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥ وكذا، الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٧، ٩٨، ٩٩.

٤٦] فالأمر بحسن معاملتهم واضح، وقال في النصارى: ﴿ولَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ﴾ [المائدة: ٨٢]. أما اليهود المشركون فقال فيهم عز وجل: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ [المائدة: ٨٢]، فهم أصحاب خبث ودسائس تدل عليه أفعالهم إلى زماننا.

وأضاف بعض الدارسين خطرا أشد على الإسلام والمسلمين وهي البدع والضلالات التي نشرها المتظاهرون بالإسلام في مجتمعه كيدا ومكرا وحقدا من هؤلاء الفارسيين[١] الذين حزّ في نفوسهم زوال مجدهم أو قُلْ أفول دولتهم بسبب الإسلام والمسلمين لذا حاربوهما دينا ودولة بالتفريق بين المسلمين من خلال الرافضة[٢] والجهمية[٣] الجبرية والثنوية[٤] وكل فرق المجوسية[٥] ليشوهوا عقيدة الإسلام ويزعزعوا كيان دولته، فكان هذا عاملا من العوامل القوية لظهور المعتزلة كي يصدّوا حبائل هذه الفرق ويهتكوا غوامضها وأسرارها ويفضحوا ضلالها وهم سعوا لهذه الغاية بتأليف الكتب التي ترد عليهم أو باللجوء إلى مناظرة أهلها. وكان واصل متصدرا لهذا الدور وتبعه عمرو بن عبيد وأبو هذيل العلاّف صاحب الجهود الكبرى في هذا المسعى، والنظام وغيرهم من المعتزلة الذين تجنّدوا لخدمة الدين في هذا المقصد على وجه يوافق العقل دون أن يتنصلّوا عن قصد من النقل

---

(١) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧.

(٢) سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر. أو لأنهم رفضوا الدين، وقيل: إن زيدا لما ناظره الإمامية في إمامة الشيخين ورأوه يقول بإمامتهما دون تبرّؤ منهما تفرقوا عنه، فقال لهم: «رفضتموني» لهذا، سموا رافضة لقول زيد لهم: «رفضتموني». انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين ،ج١، ص١٣٧، ص٨٨، ص,٨٩ وقيل: لتوليهم أهلِ البيت سموا رافضة، لهذا قال الشافعي:

إِنْ كَانَ رَفْضًا حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ ... فَلْيَشْهَدِ الثَّقَلانِ أَنِي رَافِضِي

وانظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢١. وكذا، ابن خلدون، المقدمة، ص١٥٦. وقد سبق أن ذكرنا أهم فرقها.

(٣) سبق التعريف به.

(٤) هم أصحاب الاثنين الأزليين: النور والظلمة. انظر ابن النديم، الفهرست، ص,٤٥٨ وكذا، الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٢٩٠.

(٥) هم عبدة النيران القائلون بأن للعالم أصلين: نور وظلمة. وقيل: المجوس في الأصل النجوس لتدينهم باستعمال النجاسات وهم أقدم الطوائف، أصلهم من فارس، نبغوا في علم النجوم. انظر الملل والنحل، ج١، ص٢٧٤ وكذا هامش رقم ٣.

أو أن يقدموا على فهم النص القرآني باتجاه ناقد حرّ. وهو ما لا يجوز صدقه على أوائلهم في أقل تقدير[١]. وبهذه التعبئة من أجل الدفاع عن الدين والرد على المخالفين غدوا ملجأ الخلفاء لمجادلة معارضي الإسلام، فاستعان المأمون بثمامة بن الأشرش وبأبي الهذيل العلاف ومعمر بن عباد السلمي الذي أرسله الرشيد إلى ملك السند لمناظرة السمني. وسعوا مع ذلك إلى الدعوة للإسلام بأنفسهم أو بمرسولين على الرغم من أنّ هذه المحمدة مفصلة في تآليفهم وملمح إليها في غيرها لا غير.

٤- التحكم في أدوات المناظرة:

تسلحت اليهودية والنصرانية والمجوسية بالفلسفة ومزجت ديانتها بها ورتبتها على أصولها فدرسها المعتزلة وتمرّسوا بها ليجابهوا هؤلاء الخصوم بأدلة عقلية غير مكتفين بالأدلة النقلية لأن المخالفين لا يؤمنون بها، فساعدهم هذا التوجه على إفحام معارضيهم وإبراز مكامن الدين الإسلامي وفضائله، وذلك ما جعلهم يحققون الدفاع عن الدين من ناحية ويقربونه من أفهام الأمم والشعوب من ناحية ثانية، وهذا يزيد من انتشاره وذيوعه. بيد أن مساعاهم في خدمة الدين انصرف لاحقا إلى المباحث الفلسفية كالتوفيق بين الدين والفلسفة والتعامل مع أقوال فلاسفة اليونان باعتبارها مكملة للدين! والميل إلى المسائل العقلية الصرفة كالجوهر والعرَض والحركة والسكون. وقد تسلم لواءها بعدهم الفلاسفة مثل الكندي (ت٢٥٢هـ) والفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥هـ).

ثانيا: تسمية المعتزلة

رأينا العوامل العامة التي أثرت في ظهور المعتزلة ونشأتهم ولكن ما الأسباب التي أدت إلى تسميتهم بالاعتزال؟.

كشفت الظروف التي مثلت صدر الإسلام وما بعدها بقليل أن الدلالة اللغوية للفظ الاعتزال كان المعني الوارد في القرآن الكريم بمعنى التنحّي. قال الله عز وجل: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٢] أي لما رموا بالنجوم منعوا من

---

(١) انظر: جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٣٣.

السمع. وقال عز وجل: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾ [الدخان: ٢١] أي لم تؤمنوا بي فلا تكونوا علي ولا معي. قال الزمخشري يفسرها: «فلا موالاة بيني وبين من لم يؤمن فتنحوّا عني واقطعوا أسباب الوصلة عني»[١] غير أنّ تطور الأحداث السياسية والاجتماعية المصطبغة بالدين جعلته يدل لاحقا على ذلك الموقف السلبي غير المتوافق مع الفكر الإيجابي الذي يحترم الدين ويلتزم بقواعده وأخلاقه. وهو موقف بعض الصحابة حين اعتزلوا الفتنة لكي لا يتورّطوا فيما يبعدهم عن جوهر الدين، لكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد منحا الاعتزال بعدا فكريا مميزا مبنيا على نظرة عقلية ليست بعيدة عن الصورة المنطقية.

فإذا كان هذا يكشف تحولا دلاليا لمفهوم الاعتزال في خضم تلك الأحداث حتى واصل بن عطاء، فمتى ظهر اسم الاعتزال والمعتزلة ظهورا تاريخيا رسميا؟

لقد اختلف المؤرخون والدارسون في أصل منشإ الاعتزال، فمنهم من رده إلى الظروف السياسية، وبعضهم ربطه بالزهد والعزوف عن منافع الدنيا وبهارجها وجعله البعض الآخر مرتبطا بموقف ديني ذي غاية سياسية، ورآهم غير هؤلاء وقفا على تلك القضية التي ذهبت جلّ الدراسات إلى ذكرها، وهي المشارة في مجلس الحسن البصري في القدر والمنزلة بين المنزلتين مع تلميذه واصل الذي انضم إليه عمرو بن عبيد[٢] وغيره ممن رأى هذا الرأي.

إنّ من ردّ تسمية الاعتزال إلى الظروف السياسية[٣] ربطها بما ذكره الطبري[٤] في مراسلة قيس بن سعد (ت٦٠هـ) للإمام علي بن أبي طالب يخبره عن رجال معتزلين طلبوا منه الكف عنهم ولأن يتركهم وحالهم إلى وضع يكون فيهم بعد ذلك رأي، فذكر له بأنه لا ينوي التعجيل في حربهم بل فضّل ملاينتهم بين ذلك لعل الله يفرّق بينهم وبين ضلالهم.

(١) الكشاف، ج٣، ص ٥٠٣.

(٢) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٠، ١١٨، ١٢١.

(٣) انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص٢٩٠، وكذا د. سعيد مراد. مدرسة البصرة الاعتزالية، ص١٩. وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص ١٢ وما بعدها.

(٤) تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر (د.ت)، ج٤، ص٥٥٤.

وقد عـزا الطبري في موقف آخـر التسمـية بالاعتـزال إلى تجنب الناس الحرب والقـتال، قـال: «أما عن الأحنف بن قـيس: قـال: والله لا أقاتلكم ومـعكم أم المؤمنين وحواري رسـول الله ﷺ، ولا أقاتل رجلا ابن عم رسـول الله، أمرتموني ببيعـته. اختاروا مني واحـدة من ثلاث خصال: إما أن تـفتحوا لي الجسـر فألحق بأرض الأعاجم حـتى يقضي اللـه عز وجل من أمره مـا قضى أو اعـتزل فـأكون قريبا»(١).

وعلل بعضهم تلقيب المعتزلة بـهذا الاسم لاعتزال أتباع علي الحسن بن علي لما بايع معاوية واعتـزلوا معه معاوية والناس جمـيعا ولزموا منازلهم(٢) واكتفوا مـعها بالمساجد للعلـم والعبادة في موقف حيـادي سلبي. وقيل: إنّ التسميـة راجعة إلى اعـتزال بيـعة الإمـام علي، وهو ما ذكـره أحمـد أمين: «وسمـوا هؤلاء المعتـزلة لاعتزالهم بيعة علي»(٣).

إذن فالتـسمية اعـتُمِدَت في الصـدر الأول للإسلام لمعنى مخـصوص هو تجنب الدخول في النزاع بـين المتنازعين لأحد أمرين: إمـا لأن الرأي لم يتبلور بعـدُ أمام النزاع القائم أو اقتُنع بعدم إصابة الطرفين كليهما، لهذا دأب المؤرخون على إطلاق هذه التسمية على الجماعـة التي لم تشارك في القتال بين علي وعائشة -رضي الله عنهما- يوم الجمل وعلى الذين لم يدخلوا في النزاع بين علي ومعاوية(٤).

ولا مراء فـي أن هذه الأقوال تدل على أن كلمـة «الاعتـزال» قد أطلقت قـبل مدرسة الحـسن البصَرِي بوقت طويل بمعناها اللغـوي: «التجنب والتنحّي»، وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي يعني جماعة تتبنّى خمسة أصول من ترك أحدها لم يكن منهم.

وهذا يجعلنا نستبـعد أن يرجع أصل التسمية إلى الظروف السيـاسية الناتجة عن اعتزال المتحاربين لتجنب الفتنة لأن القـول به يدخل كثيرا من الناس لا يعتقدون ما

(١) م ن، ج٤، ص ٤٩٨، وكذا أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٩٠.
(٢) انظر: د.علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص ١٩٨.
(٣) فجر الإسلام، ص ٢٩٠.
(٤) انظر: م ن، ص ٢٩٠. وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢١.

يراه المعتزلة في أصولهم الخمسة. وذهب بعض الدارسين المحدثين أمثال جولد زيهر الذي علل تلقيبهم كذلك بزهد رؤسائهم الأوائل وعزوفهم عن نعومة الحياة منطلقين من ميل تعبّدي صوفي اعتزالي زاهد أوصلهم لاحقا إلى هذه الدائرة العقلية التي عكست موقفا لحركة معارضة للمعتقدات الشائعة يومئذ(١).

ونحن نرى تأسيس التسمية على هذا الأساس مردودا لأننا لا نعتقد أن يكون مشتقا من اعتزال أمور الدنيا من جهةالتصوف لفقدا الدليل. ونتفق مع من ردّ على جُولد زيهر ومن وافقه في تأسيسه بأن الزهد لون من السلوك دعا إليه الإسلام وحث عليه، فقد قال الله عز وجل: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١] وفي الحديث الشريف: «أفضل الناس مؤمن مزهد»(٢). والزهد مرحلة من مراحل التصوف الإسلامي يتفق مع الشريعة، ولا ينكر أصلا من أصولها ولا فرعا من فروعها ولا يلغيها في أي طور من أطواره(٣)، بالإضافة إلى أن الفرق واضح بين التصوف والاعتزال لأن المتصوفة يثبتون الصفات، ولا يقولون بحرية الإرادة الإنسانية ويقولون بقدم القرآن ويثبتون الرؤية في الدنيا والآخرة والمعتزلة على النقيض من ذلك(٤).

ونحن نعتقد أن أقرب الآراء إلى الصحة من هذه الآراء في تلقيب المعتزلة بهذا اللقب إنما هو الرأي الذي علل التسمية مرتبطة بموقف ديني ذي بعد سياسي وجعله مرتبطا بعملية الجدل التي وقع حولها شبه إجماع بين المؤرخين والدارسين في مجلس الحسن البصري وذلك لعدة أسباب: الأول: أنّه مهما اختلف في نسبة الانفصال فإن منشأه تمحور حول مجلس الحسن البصري وتلميذيه واصل وعمرو ابن عبيد، وهذه مسألة ذائعة ترجح صحته. الثاني: أنّ جوهر الجدل ديني لأن الناس اختلفوا في أصحاب الذنوب لاسيما إثر فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز

---

(١) انظر: نلينو، بحوث في المعتزلة من التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٦٥، ص١٧٩.

(٢) صحيح مسلم: ,١٦٦٦ وانظر جامع الترمذي ,١١١٦

(٣) انظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: الناشر: هامش ص ٢٠٢.

(٤) انظر د.سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ,٢٦

فحكم فيه واصل بالفسق والخوارج كالأزارقة[١] بأنه مشرك ومعهم الصفرية[٢] الذين استثنوا الأطفال، وكالنجدات[٣] الذين رأوا صاحب الذنب المجمع عليه من الأمة بالتحريم كافرا، بيد أنهم عذروا من لم يعلم التحريم بجهل حتى تقوم عليه الحجة، ورآه الإباضية[٤] كافرا كفر نعمة لا كفر شرك، وذهب غيرهم إلى أنه منافق، وقال علماء التابعين مع أكثر الأمة: صاحب الكبيرة مؤمن لأنه عارف بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى، غير أنه فاسق وفسقه لا ينفي عنه إيمانه وإسلامه[٥]. الثالث: أنّ الجدل بني في الأصل على أمر سياسي لارتباطه بالخلافة. الرابع: أنّ جذور المسألة سياسي، هذا صحيح لكنه تلوّن بلون ديني لأن الأحداث يومئذ لم تكن لتخلو من الاصطباغ به فعوض أن يحدد الحكم المفترض بالقول «هو صحيح أو خطأ» نقل إلى ماله صلة بالعقيدة والدين فتُبودلت أوصاف (الإيمان والكفر والنفاق والفسق)[٦] وهو الملحوظ لدى تلك الفرق الإسلامية. هذا عن منشأ التسمية ولكن مَنْ أطلق اسم المعتزلة؟ تعددت الآراء في هذا الأمر وقد رأينا حصرها كالتالي:

أولها: ما ذهب إليه المسعودي (ت٣٤٦هـ) دون أن يحدد من أطلق عليهم ذلك ذاكرا بأنهم سموا معتزلة لاعتزال صاحب الكبيرة المؤمنين والكافرين[٧].

ثانيها: أطلقها عليهم أهل السنة، فقيل لواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ولأتباعهما معتزلة لأنهم اعتزلوا قول الأمة حين قالوا: إن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر[٨].

ثالثها: يؤكد أن الحسن البصري هو الذي أطلق عليهم هذا الاسم إثر تجنب واصل حلقته فقال له عندئذ: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة[٩].

---

(١) نسبة إلى نافع بن الأزرق الحنفي.

(٢) نسبة إلى أصحاب زياد بن الأصفر.

(٣) نسبة إلى أصحاب (نجدة الحروري بن عامر): انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص١٦٧ وما بعدها.

(٤) نسبة إلى رئيسهم عبد الله بن إباض التميمي.

(٥) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٧، ١١٨.

(٦) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٦٤م، ج٣، ص٤٧، ٦.

(٧) انظر مروج الذهب، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية للنشر، ١٩٨٩م ج٣، ص٢٧٧.

(٨) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢١.

(٩) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٢.

رابعها: نسبت التسمية إلى قتادة بن دعامة السدوسي[١] الذي دخل مسجد البصرة فأمّ حلقة لواصل بن عطاء معتقدا أنها حلقة الحسن البصري، فلما تبين له الأمر قال: إنما هؤلاء المعتزلة[٢].

ولسنا بحاجة إلى أن نعود إلى ما ذهب إليه بعض العلماء المحدثين في أمر تسمية المعتزلة أمثال جولد زيهر وأحمد أمين لأننا تعرضنا له.

خامسها: ما ذكره المعتزلة أنفسهم كالإمام ابن المرتضي الزيدي اليمني[٣] من أن المعتزلة هم الذين سموا أنفسهم كذلك لا غيرهم، وقال بأنهم لم يخالفوا إجماع الأمة، وإنما عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول من الإسلام، ولم تكن مخالفتهم إلاّ للأقوال المحدثة والمبتدعة، فاعتزلوها[٤]. وبهذا يبيّن سبب تسميتهم «معتزلة» وهو رأي يحسن بنا أن نتأمله.

فهل يمكن أن نعدّ ما ذهب إليه تبريرا يخفي حساسية أمام هذه التسمية؟ ولِمَ هذه البرهنة التي ذكرت له عنهم في بيان فضل الاعتزال بالاستناد إلى القرآن الكريم والحديث الشريف؟[٥]، فقد اعتمد على قوله تعالى: ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً﴾ [المزمل: ١٠] والهجر كما يفهم من الآية لا يكون إلاّ باعتزالهم، وعلى ما روي من أن الرسول ﷺ قال: «من اعتزل الشر سقط في الخير»، وقال: «ستفترق

---

(١) من أعلام البصرة وهو تابعي من أصحاب الحسن البصري وأخذ عنه وكانت له مناظرات بالكوفة والبصرة، من الطبقة الرابعة. انظر أحمد بن يحيي بن المرتضى باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص٢٤.

(٢) انظر طاش كبرى زاده (أحمد بن محمد بن مصطفى ت ٩٦٨هـ)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل بكري، عبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة القاهرة، ١٩٦٨م ج٢ ص ,٣٢ وكذا زهدي جار الله، المعتزلة ص ,٢٧ وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الإعتزالية، ص ٢٦ - ٢٧ وما بعدها.

(٣) انظ: باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص٢. وهو أحمد ابن يحيي ابن المرتضى الزيدي (ت ٨٤٠هـ) المعتزلي، وهو أحد كبار أئمة الزيود الشيعية في اليمن. قال بعضهم: يأتي كتابه: (المنية والأمل) في الأهمية بعد (الانتصار) للخياط المعتزلي، وأرجع الأهمية لأن المؤلف معتزلي رغم كونه إماما كبيرا من أئمة الزيود الشيعية، ولأنه اعتمد في تأليف «المنية والأمل» على كثير من كتب الاعتزال القديمة الضائعة. انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٣٧٨.

(٤) انظر: م ن، ص ٣.

(٥) انظر: م ن، ص ٢.

أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة»، وهو مروي عن سفيان الثوري الذي قال فيه لأصحابه: «تسموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمة»[١] بيد أنهم قالوا له: «سبقك به عمرو بن عبيد وأصحابه». وروى سفيان بعد ذلك تسمية أخرى: «الفئة الناجية» بدل «المعتزلة».

ويمكن القول: إن ألقاب المعتزلة تتوزع بين ما أطلقه عليهم الخصوم وبين ما رضوه هم لأنفسهم، فمنها ما يقتصر على بعض فرقهم، ومنها ما اشتق من إحدى عقائدهم الثانوية[٢]، ولكن أغلب الألقاب شملتهم جميعا، ودلت على أنهم ينضوون تحتها كافة. ونقتصرعليما اشتركوا فيه لنقف عنده وقوفا قصيرا وهي:

القدريـــة:

يرجع هذا اللقب إلى فرقة القدرية التي سبقت المعتزلة. ذكر الدارسون أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانا من رؤسائها الأوائل[٣]، ويحتوي لفظ «القدرية» معنيين: الأول: يرتاح إليه المعتزلة وهو الذي ينسب فيه الفعل إلى قدرة الإنسان وإرادته واختياره. والثاني: يرفضونه لأنه ينفي حرية الإرادة والاختيار. وقد سموا قدرية لقولهم بقدرة العبد على أفعاله بمفرده وباستقلال من دون الله تعالى، وبهذا نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه. وهو ما ذكره البغدادي[٤] إلا أنه رد على المعتزلة مفهومهم في قدرة العبد بما يراه أهل السنة «أن لا خالق إلا الله، ولا يكون إلا ما شاء الله، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأكفروا الميمونية[٥] الذين قالوا في

---

(١) انظر م ن، ص٢، ٣.

(٢) منها: أ- الحرقية لقولهم الكفار لا يحرقون إلا مرة.

ب- المفنية لقولهم بفناء الجنة والنار.

ج- الواقفية لقولهم بالوقف في خلق القرآن.

د- اللفظية لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة.

هـ- الملتزمة لقولهم الله تعالى في كل مكان.

و القبرية لإنكارهم عذاب القبر، انظر المقريزي، الخطط والآثار، ج٤، ص١٦٩ نقلا عن زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠. هامش رقم ١.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٦١ وزهدي جار الله، المعتزلة ص ١٤، ص١٦٦ وكذا، حسن السيد متولي، نشأة فرق علم الكلام، مطبعة دار الناشر مصر، ١٩٦٨م، ص٣٥ و ص٤١.

(٤) انظر: الفرق بين الفرق، ص ٩٤، ١١٤، ١١٥.

(٥) نسبة إلى ميمون بن عمران الذي قال بالقدر والاستطاعة قبل الفعل، انظر الجرجاني، التعريفات، ص ٢٤٨.

باب القـدر والاستطاعـة بقول القـدرية عن الحق»، ونصّ الشهـرستـاني على هذا اللقب حين قال: «ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية»[١].

غير أن المعـتزلة رفضوا هذه التسـمية وذهبوا إلى أنّ خصـومهم أولى بها منهم لأنهم رأوا أن من يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافيه أي أن التسمية أولى بأن تطلق على الذين قالوا بالقدر وخيره وشره من الله تعالى. ولعل الإصرار واضح عند المعتـزلة والأشاعرة كليهما على تسميـة كل منهما الآخـر (بالقدرية) للسبب الذي ذكـرناه. بيد أن ابن قتـيبة (ت ٢٧٦هـ) قال: إنّ المعـتزلة لما رأوا أن الذي يثـبت القدر لله تعـالى أحق أن ينسب إليـه من نافيـه، فإنهم أثبـتوا القـدر لأنفسهم ونفوه عن الله عز وجل. فهم أحق بأن يسموا قدرية[٢].

وثمة مـا يدل على تنصل المعـتزلة وأهل السنة كليـهمـا من هذه التسـميـة قال الباقـلاني (ت ٤٠٣هـ): «فإن قـالوا - أي المعتـزلة - فأنتـم تكثرون ذكـر القدر والقول بأن كل شيء قـضاء وقـدر فيجب لزوم هذا الاسم لكم. قـيل لهم: نحن مـحقـون في هذا القـول ولا يلزم المحق اسم الذم وأنتـم تكثرون ذكـر تقـديركم لأفعالكم وتفرّدكم بملكها وخلقـها وتكذبون وتقرون في هذه الدعوى فوجب لزوم الأسم لكم» ثم قـال: «وجـملة القول أن «قـدريا» نسـبة إلى القـول بالبـاطل في القدر»[٣].

أهل التوحيد والعدل:

يستحســن المعتزلة هذا اللقب لدلالته على أصلين مهمـين من أصول الاعتزال. الأول: الدفاع عن مبدأ وحدانية الله سبحانه. والثاني: قولهم بعدل الله وحكمته. قال الشـهرستـاني (ت٥٤٨هـ): «ويسمـون أهل العدل والتوحـيد»[٤]، والمعتزلة وسّعوا البحث فـي التوحـيد وتأوّلوا الآيات التي يدل ظاهرها علـى التجسـيم أو

(١) الملل والنحل، ج١ ص ٥٦.
(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، ص ٧٨، وكذا على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص ١٩٩.
(٣) كتاب التمهيد، ص ٣٢٣، وانظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ص ١٤٨.
(٤) الملل والنحل، ج١، ص٥٦.

الحلول في مكان وبنوا توسّعهم على معتقدات نفوا فيها عن الله الصفات القديمة المستقلّة كالعلم والقدرة والحياة وعدّوها صفات قديمة ومعاني قائمة بذات الله، لأنها لو شاركت الله في القدم الذي هو أخصّ وصف ذات الله لمشاركته في الألوهية، والله منزّه عن ذلك لأنه منزّه عن المثيل ولأنه القديم الأزلي وما سواه محدث. وعليه لا يصحّ أن تكون له صفات أزلية منفصلة عنه لأنّ القول بها تعدُّد. ونفوا التشبيه عن الله تعالى من كل جهة مكانا وجهة وجسما وصورة وتحيّزا وانتقالا وتغيّرا وتأثرا وزوالا. وأنكروا رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا وفي الآخرة لأن انتفاء الجسمية يقضي بانتفاء الجهة، وهذا يفضي إلى انتفاء الرؤية، لذا لجأوا إلى تأويل الآيات والأحاديث المتشابهة وسموه توحيدا فلُقّبوا «أهل التوحيد»[1]. وأرادوا بالعدل أنّه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله حسنة كلها وذكروا كيف خالفتهم المجبرة وأضافت إلى الله سبحانه كل قبيح[2]. وفرّعوا عن التوحيد مباحث:

١- الله تعالى عادل والظلم منفي عنه.

٢- لم يخلق الله أفعال العباد لا خيرا ولا شرا، وإنما يفعلون أفعالهم أحرارا فيثابون على الخير ويعاقبون على الشر.

٣- لا يريد الله عز وجل الشر ولا يأمر به، فهو منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل كفر ومعصية.

٤- لا يفعل الله إلاّ الصلاح والخير.

٥- قالوا بنظرية الصلاح والأصلح وهي أن الله سبحانه يقصد في أفعاله نفع العباد وصلاحهم[3].

وقد رأى بعضهم أن رعاية الله تعالى لعباده واجبة عليه، وذهبوا إلى وجوب الأصلح. قال الشهرستاني: «وسموا هذا عدلا»[4].

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٣٥ - ٢٣٦، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٨.. ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٨٧، ٨٨.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣.

(٣) نظر: د. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، (د.ت).

(٤) الملل والنحل ج١، ص٥٧.

أهـــل الحق:

يرى المعتزلة أنفسهم «أهل الحق» وفرقة ناجية، لهذا سموا خصومهم مجبرة وقدرية ومشبّهة وحشوية[1] ومجوّزة. ولكن قولهم «الفرقة الناجية» يمكن أن ينسحب على الفرق كلها كأن تلقب نفسها به أو تدعيه وتعد غيرها ضالا هالكا. ولعل هذا ما يجوز قوله على وصفهم أنفسهم «أهل الحق».

الجهميـــة:

هو لقب فرقة منسوبة إلى جهم بن صفوان[2] (ت١٢٨هـ) المؤسس الأول لهذه الفرقة قبل ظهور المعتزلة. قالت: بالجبر وخلق القرآن ونفي رؤية الله تعالى وبفناء الجنة والنار وما فيهما. قال الخياط: (ت ٣٠٠هـ) بأن جهمًا كان يزعم أن الله يُفني الجنة والنار وما فيهما ويبقى وحده كما كان وحده»[3] وذكر الأشعري (ت٣٣٠هـ)، هذا أيضا: «قال جهم بن صفوان: (..) إن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله تعالى آخرا لاشيء معه كما كان أولا لا شيء معه»[4]، ولكن المسلمين كافة يقرون بأن ليس للجنة والنار آخر[5]، وذكر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) أن أهل السنة قد أكفروه في جميع ضلالاته، وأكفرته القدرية في قوله: الله خالق أعمال العباد[6]. والظاهر أن معتقده رد على الاختيار الذي دعا

---

(١) الحشوية فرقة من المعتزلة تمسكوا بظواهر القرآن ووقعوا في التجسيم. وهم منسوبون إلى الحشو معناه أراذل الناس. وقيل: يحشون الاحاديث بالإسرائيليات، لا مذهب لهم، أجمعوا على الجبر والتشبيه والتجسيم والتصوير فقالوا بالأعضاء وأجازوا على الله عز وجل الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة حدّ الإخلاص والاتحاد المحض، انظر الخياط، الانتصار، هامش ص١٢٧ رقم ١. وكذا الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٢٠ وكذا، محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٣، ص ٤٤٧. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٦٨. ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٦ هامش ٣.

(٢) سبق أن عرفنا به.

(٣) الانتصار، ص ٤٦.

(٤) مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد يحي الدين عبد الحميد، ج١، ص ٢٤٤ وص ٣٣٧.

(٥) م ن، ج١، ص ٢٤٤، وكذا، البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١١ - ٢١٢، وكذا، د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي، ص ١٥٣، ١٥٤.

(٦) الفرق بين الفرق، ص ٢١٢.

إليـه غيـلان الدمشـقي[١] (ت١٠٥هـ) وردّ على مـقاتل بن سـليمـان الذي أثبت الصفات حـيث جعله هذا الإثبات في زمرة «المـشبّهة» فقـال جهم مقابل الاخـتيار والتشبـيه على الترتيب بالجبر ونفي الـصفات، وهذا يجعل رأيه غيـر عقلي لقوله بالجبر، وغير نصّي لقوله: بالتـعطيل أو نفي الصفات الإلهية[٢]. وهو اعتقاد لقي جفاء النصّيين والعقليين على السواء من أمة الإسلام.

ولما ظهرت المعـتزلة أخذت بأقوال الجهـمية في الرؤية والصفـات وخلق القرآن فسماهم أهل السنة «الجهمية»[٣] غير أن المعتزلة أفصحوا عن تبرّئهم من هذا الاسم لجبرية جهم بن صفوان وأتبـاعه. وما يدل على هذا التنصّل والتنكر قول الخياط المعـتزلي (ت٣٠٠هـ) في رده على ابن الراوندي: «ومـا إضافـة صاحب الكـتاب لجهْم إلى المعتـزلة إلا كإضافة العامـة لجهم إلى المعتزلة لقولـه بخلق القرآن وجَهْمٌ عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم»[٤].

ونريد أن نتساءل هنا ونحن في سـياق الجبر والاختيار: هـل كان ما ذهب إليه جهم في «الجبر» يتنـاغم في المدلول مع الذي دعا إليه بنو أمية بقصـد تبرير سمات حكمهـم وتكريس وجود دولتـهم؟ وهل يصحّ القول: إن خلفـية «الجبـر اضطرّته خلفية الانتقاص السائدة يومئذ عند الناس من السيطرة الإلهية المطلقة في الذي رأوه غلواً ومبالغة لدى القائلين بالاختيـار، فحملهم ذلك إلى الدعوة بالجبر والمناداة به؟ نعتـقد أن الموقـفين يعكسان ظاهرتين فكـريتين طبيعـيّين تظهران المنـاخ الإسلامي الأصيل.

---

(٢) هو أبو مروان غيـلان بن مسلم الدمشقي، تنسب إليـه فرقة «الغيلانيـة» أخذ القول في القدر عـن مـعبد الجهني (ت٨٠هـ) وقيل بعدها. وقيل: إنه تاب عن القول بالقـدر على يد عمر بن العزيز ثم عاود القول به بعده، وطلبـه هشام بن عبد الملك لمناظرة الأوزاعي فـأفتى الأوزاعي بقتله فصلب. انظـر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩ هامش ١. والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٤٠ هامش رقـم ٣.

(٢) انظر: د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي، ص ١٥٠.

(٣) يطلق بعض الدارسين «الجهـمية» على الذين ظهـروا قبل المعتـزلة لكن الباحثين التـالين لهم يطلقون هذا التلقيب ويقصدون به «المعـتزلة»، انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص٦. ود. علي غبـد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، ص١٩٠. وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١٦.

(٤) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص١٨٨.

المعطلــة:

لقّبــهم به أهل السنة لإنكارهم الصفات الإلهـية ولمشاركـتهم الجهمـية في هذا الإنكار. لقـبوهم به للذم. غـيرأنه أطلق على الجـهمـية الأوائل ولكن حين ظـهر المعتزلة وذهبوا مذهب سابقيهم لزمهم كذلك. وللتعطيل معانٍ أخرى منها: تعطيل ظواهر الكتاب والسنة على المعـاني التي تدل عليها بمعنى أن المعتـزلة تعطل معاني كثـيرة من الآيات الكريمة التي لا توافق مبـادئهم في نظر خصومـهم بأن لجأوا إلى تأويلها. ويبدو أنه وراء تلقيبهم كذلك[١].

الشيعــة:

ذكر أبو سعـيد نشوان الحميـري (ت٥٧٣هـ) أن الأمويين كانوا يسمـون المعتزلة «شيعة»[٢].

الخـوارج:

نسبـهم البغدادي (ت٤٢٩هـ) إلى الخـوارج لموافقة واصل بن عطاء وعـمرو بن عبيد الخوارج في تأبيد صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحّد وليس مشركا ولا كافرا، فقيل للمعتزلة إنهم «مخانيث الخوارج»[٣].

المجوس والثنوية:

هي ألقاب ذم، يمكن عدّ أغلب تسمياتهم منها لمعارضة معتقدهم.

ثالثا: الأصول الخمسة

تمثل الأصول الخمسـة عند المعتزلة أساسا عامـا لفكرهم وهي بمثابة النظرية التي بنوا عليـها تفكيـرهم رغم اختـلافهم في كـثير مـن الفروع[٤]. وقد راعـوها في تفسيرهم وبنوا عليها بحـرص وصرامة وهي: التوحـيد والعدل والوعد والـوعيد

---

(١) انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٨.

(٢) الحميري (أبو سعيد نشوان (ت٥٧٣هـ)، الحورالعين، طبعة مصر الأولى، ١٩٤٧م، ص٢١٢.

(٣) الفرق بين الفرق، ص,١١٩ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٧.

(٤) انظر: هذه الاختـلافـات في الفـروع: البـغـدادي، الفرق بـين الفرق، ص١١٧ فـمـا بعـدها. وكـذا الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٥٩ وما بعدها.

والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال الخياط: «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة (..) فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[1]. ولكن كيف ظهر مصطلح الأصول الخمسة؟

ذكرنا من قبل أن ظهور الاعتزال كان على يد واصل بن عطاء وهو ما نميل إليه لأنها رواية تناولها أغلب المؤرخين وحظيت بعناية أكثرهم[2]، ونغلب في الآن نفس الرأي القائل: إنّ الاعتزال ذو منشأ سياسي مذهبي يعاصر نشوء فرقتي الخوارج والشيعة تقريبا.

فهل ظهر مصطلح الأصول الخمسة مع واصل بن عطاء في زمن اعتزاله الأحكام السائدة في مرتكب الكبيرة بما قرره بالمنزلة بين المنزلتين؟

لقد اختلف الدارسون في زمن ظهور هذا المصطلح، فقال بعضهم: إنّ واصل جاء به من المدينة إلى البصرة[3] وأخذه عنهم معتزلة بغداد الذين ترأسهم بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ) غير أن آخرين قالوا: إن مصطلح (الأصول الخمسة) لم يتم له الوضوح التام إلا عند أبي الهذيل العلاف[4]. وقال علي سامي النشار في هذا المعنى: «إننا لا نجد في تراث واصل بن عطاء ولا في تراث صديقه عمرو بن عبيد ذكرا له، حقا إنهم خاضوا في بعض هذه الأصول، ولكن لم يعرف مصطلح الأصول الخمسة لديهما»[5].

---

(١) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص١٨٨، ١٨٩.

(٢) انظر: المسعودي (ت٣٤٦هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٨٩م، ج٣، ص٢٧٧. والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سمير، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط٢، ١٩٨٦م، ص١١٥. وبالبغدادي (ت٤٢٩هـ) الفرق بين الفرق، ص٢٠، ص٢١. والشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت ط٤، ١٩٩٥، ج١، ص٦١، ٦١، ٤١.

(٣) الملطي أو الحسن (ت٢٧٦هـ)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري ص٤٣ نقلا عن د. سعيد مراد/ مدرسة البصرة الاعتزالية ٢٤٨.

(٤) م ن، ص٤٣.

(٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤١٦.

وهذا يبيّن أن الأصول الخمسة لم تظهر مع بداية ظهور الاعتزال، والسبب أنها لم تتحدد دفعة واحدة، ولم تظهر على هذا الترتيب ذي السمة المنطقية التي اشتهر بها أبو الهذيل العلاف واضح الأصول[١] لأن أول أصل ارتبط بظهور المعتزلة كان حكم «المنزلة بين المنزلتين» على أن بيئة البصرة في هذه المرحلة لم تكن لتخلو من المسائل الدينية كالتوحيد الذي كان في جو يموج بالمجسّمة والمشبهة والروافض[٢] والقائلين بالتعدد. وكصفة العدل الإلهي التي ضمنها المعتزلة «فكرة الثواب والعقاب ومسؤولية الإنسان عن فعله وقدرته عليه»[٣] وهي خلفية تعطى لحكم مرتكب الكبيرة بعدا سياسيا وتخرجها من السمة الفقهية الخالصة[٤].

لقد كشف حكم مرتكب الكبيرة خلافا فقهيا، ولكنه كان يهدف سياسيا إلى اتخاذ موقف من الأمويين ومجابهة ما ساد من مظالم إبان حكمهم، وفي هذا قال بعض الدارسين: «كان المقصود به تحديد الموقف من الأمويين باعتبارهم مرتكبي الكبائر هم وعمالهم وأنصارهم في حق جماهير المسلمين[٥]، فالجانبان الفقهي والسياسي لهذه المسألة محصل وضع اجتماعي تميز بقضايا دينية اعتقادية وثقافية خلقت جدلا وحوارا بإقليم البصرة خصوصا. كانت الردود والمحاجة فيه مبنية أولا على نص القرآن الكريم والحديث المروي عن الرسول ﷺ إلى أن ظهر المعتزلة الذين اعتمدوا العقل قبل النقل في ردودهم على المعتقدات المخالفة لعقيدة الإسلام.

وهكذا يتمخّض تفكير المعتزلة في بدئه عن ظروف طارئة اجتماعية سياسية مصطبغة بالدين، لكن هذا النسق الفكري الاعتزالي ما لبث أن اصطدم لاحقا بثقافات مختلفة لا تؤمن أصلا بالأدلة الثابتة في نصي القرآن والحديث على معنى

(١) انظر د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية ص٢٤٩ و ص ٢٥١.
(٢) تركزت الاتجاهات التجسيدية والتشبيهية في فرق الشيعة الغالية المتأثرة باليهود عن طريق عبد الله بن سبأ لتأكيد إمامة علي بن أبي طالب. انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص٤٦.
(٣) د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٦، ص ٤٠.
(٤) انظر: محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة ١٩٧٣، ص١٣٣، ١٤٠.
(٥) محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد (المقدمة) دار الهلال، القاهرة ١٩٧١، ص٦٧.

التوحيد والعدل الإلهيين وغيرهما من الأصول التي قال بها المعتزلة، فعمد المعتزلة إلى تطوير أسلوب البرهنة من المنهج الديني الخالص الذي يعتمد النص القرآني والحديث إلى المنهج الجدلي الذي يؤسس إقناعه للخصم على مقدمات معروفة الشيوع لا سبيل إلى ردّها أو القدح في صحتها[1].

لقد أشرنا من قبل إلى أنّ الأحداث التي جدّت وطرأت باتساع الفتوحات الإسلامية لم يرد فيها نصوص. لذلك لم يجد المسلمون بدًا من أن يبحثوا لها عن أحكام من العرف أو بما وسعهم به رأيهم أو اجتهادهم. وكان الفقهاء منهم قبل ذلك يعتمدون في استخراج الأحكام على القرآن الكريم والسنة النبوية قولها وفعلها بالنقل الصحيح وعلى الرأي -بمفهومه العام- الذي نشأ في التشريع مع القرآن والسنة في زمن الرسول والصحابة بمحدودية الحاجة والضرورة والاستعمال لأنّ الأحكام في عهد الرسول ﷺ كانت «تتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبيّن بقوله وفعله بخطاب شفوي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس»[2]. ثم نزل إجماع الصحابة بعد الرسول منزلة الدليلين السابقين[3] وتلا هذه الأدلة دليل القياس حين كثرت الأحداث غير المنصوص عليها في النصوص الثابتة. قال أبو القاسم محمد بن حمد بن جزي الغرناطي المالكي (ت٧٤١هـ)[4]: يجب على العالم أن ينظر المسألة أولا في الكتاب فإن لم يجدها نظرها في السنة فإن لم يجدها نظرها فيما أجمع عليه العلماء أو اختلفوا فيه فأخذ بالإجماع ورجح بين الأقوال في الخلاف، فإن لم يجدها في أقوالهم استنبط حكمها بالقياس، وبغيره من الأدلة وعددها على الجملة عشرون ما بين متفق عليه ومختلف فيه، وهي: «الكتاب والسنة، وشرع من قبلنا، وإجماع الأمة[5]، وإجماع أهل المدينة[6]،

---

(١) انظر: د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٦، ص٤٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت (د.ت)، ص٣٥٩ ود. مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في المدارس اللغة والنحو، دار الرائد العربي، بيروت، ط٣، ص١٩٨٦، ص٢٧.

(٣) م ن، ص٣٥٩.

(٤) تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق، محمد على فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط١، ١٩٩٠، ص١١٣.

(٥) هو اتفاق العلماء على حكم شرعي وهو حجة عند جمهور الأمة خلافا للخوارج والروافض.

(٦) هو حجة عند مالك وأصحابه ومقدم عندهم على الأخبار: انظر م ن، ص ١٣٢.

وإجماع أهل الكوفة[١]، وإجماع (العشرة) من الصحابة، وإجماع الخلفاء الأربعة، وقول الصحابة[٢] والقياس، والاستدلال، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والأخذ بالأخف، والاستقراء والاستحسان، والعوائد، والمصلحة، وسدّ الذرائع، والعصمة» وفي هذا قال ابن خلدون: «ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم ببعض في ذلك، فإن كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نصّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة»[٣].

---

(١) قال به قوم لكثرة من دخلها من الصحابة وقال قوم بإجماع أهل العشرة من الصحابة والخلفاء الأربعة، م ن، ص١٣٢.

(٢) وعمل كقول الصحابي غير للمخالف وعدوه حجة شرط انتشاره وإن لم ينتشر عدّه مالك حجة واختلف فيه قول الشافعي. تقريب الوصول: ص ١٣٢ - ١٣٣. قال صاحب الكتاب: أما القياس «فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة ومواضع الإجماع معدودة والوقائع غير محصورة فاضطر العلماء إلى أن يثبتوا عنها بالقياس وهو حجة عند العلماء من الصحابة فمن بعدهم إلا الظاهرية».
والاستدلال: محاولة الدليل المفضي إلى الحكم. والاستصحاب: بقاء الأمر والحال والاستقبال على ما كان عليه في الماضي وهو قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يدل الدليل على خلاف ذلك
والبراءة الأصلية: ضرب من الاستصحاب وهي البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه لأن الأصل براءة الذمة من لزوم الأحكام وهي حجة خلافا للمعتزلة وأبي الفرج والأبهري المالكيين. أما الأخذ بالأخف فنون من البراءة الأصلية أي الأخذ بأخف الأقوال حتى يدل الدليل على الانتقال إلى الأثقل وهو حجة عند الشافعية. والاستقراء تتبع الحكم في مواضعه فيوجد فيها على حاله واحدة حتى يُغلب الظن أنه محل النزاع على تلك الحالة وهو حجة عند الشافعية. والاستحسان: القول بأقوى الدليلين فيكون حجة إجماعا أو الحكم بغير دليل فيكون حراما دليلا. أما العوائد: غلبة معنى من المعاني على الناس. والمصلحة ثلاثة أنواع: شهد الشرع باعتباره، وشهد بعدم اعتباره كمنع غراسة العنب لئلا يعصر منه خمرا، ونوع لم يشهد فيهما بالاعتبار أو عدمه. أما سدّ الذرائع فحسم مادة الفساد بقطع وسائله وهو ثلاثة أنواع: معتبر إجماعا. وغير معتبر إجماعا كمنع الاشتراك في سكني دفعا للزنى. وأنواع مختلف فيه. أما العصمة: معناه أن يقول الله لنبي أو لعالم «احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب لأني عصمتك من الخطأ وقد مال الروافض لهذا وامتنع عن القول به المعتزلة». انظر، تقريب الوصول إلى علم الوصول، ص١٣٤ إلى ص١٥٠

(٣) المقدمة، دار العودة، بيروت، ص ٣٥٩.

وهكذا زادت حاجة المسلمين إلى الرأي فلزم وبلزومه انقسم الفقهاء إلى: أهل الرأي والقياس[١] وهم الذين جعلوا للرأي مكانة في استصدار الأحكام مع الكتاب وكان إمامهم أبا حنيفة (ت١٥٠هـ) من أهل العراق، وإلى أهل الحديث وهم أكثر أهل الحجاز الذين امتنعوا عن الرأي فلم يعملوا به. أما أهل العراق فإنهم على الرغم من انقسام علمائهم ما بين المتشددين والمتساهلين في العمل بالرأي فقد تحرّجوا من الأحاديث النبوية الكثيرة، وعلّلوا تحرّجهم بالبعد الزمني بين الناس وبين مصدر التشريع وعدم ثقتهم بصحة الكثير مما روي من الأحاديث[٢] لكنهم أخذوا برواية الجماعة عن الجماعة أو بما ثبت تواتره، لهذا كان أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة يقول: «عليك من الحديث بما تعرف العامة وإياك والشاذ منه»[٣].

لقد تولّد عن نزوع المتكلمين -والمعتزلة بخاصة- إلى المنهج الجدلي أن نفر المحدّثون والفقهاء من طريقة جدلهم وأسلوب إقرارهم العقيدة الإسلامية والدفاع عنها مثلما نفروا قبل من القول «بالقدر»[٤] ونفي الصفات عن الله تعالى.

ونحن نعتقد أن هذا النزوع العقلي لدى المتكلمين عموما أثر من آثار الثقافة الإسلامية أولا لأن القرآن يعلي صراحة من شأن العقل ويجعله خصيصة إنسانية يترتب عليها تحمل المسئولية. ولم يكن اعتداد المعتزلة بالعقل قبل النقل للرد على الخصوم فحسب وإنما نزعوا هذا المنزع فيما يقول بعض الدارسين[٥] ليرفعوا مستوى الصراع الذي دلّت عليه عصبية الفرس المفاخرة بقوميتها أمام القومية العربية منذ أواخر الدولة الأموية التي انتهت بقيام الدولة العباسية ثم ما لبث أن ازدادت حدتها فصار التفاخر على العرب بحضارتهم وفلسفتهم وتراثهم الفكري، ووصلوا حدّ رمي العرب بالبداوة. بيدِ أن العرب قابلوا ذلك بأنهم الأشرف لنزول القرآن

---

(١) انظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت(د.ت)، ص٦١/ ,٦٢ ود. مهدي المخزومي، مدرسة لكوفة، ص١٢٨.

(٢) انظر: د. مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٢٩.

(٣) م ن، ص٢٩.

(٤) أي الإنسان يقدر على أفعاله وعلى الاختيار ومن أنه مسئول.

(٥) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص,٤٦- ليست النزعة العقلية عند المعتزلة بعيدة عن روح الإسلام لأن القرآن الكريم فسح المجال للنظر العقلي الاستدلالي في العقائد وللبحث في الكون. انظر عثمان أمين دراسات فلسفة، مجموعة مقالات منها مقال أبو الوفاء التفتازاني، القاهرة ١٩٧٤م، ص٣٩.

الكريم فيهم، ومنهم الرسول ﷺ بحيث قاد هذا المعتزلة إلى اعتماد العقل ونقل التفاخر بالأنساب والعصبيات والأجناس إلى حيث المرتبة اللائقة التي ترجع إليها قيمة الإنسان وتكرّس ما يلزم أن يكون عليه بهذه الأداة العقلية التي يتساوى بها الناس اجتماعيا ودينيا على الرغم من التفاوت الحاصل فيما بينهم عند توظيفه.

ولاشك في أن التجديد الذي وجد فيه المعتزلة أنفسهم كان استجابة لظروف داخلية أولا ونتيجة أملتها طبيعة الجدل والحوار مع المعتقدات المخالفة لعقيدة الإسلام ثانيا. وهي تصبّ في الإطار الذي يجب أن يكون عليه الإنسان الذي أنعم الله تعالى عليه بالعقل وميّزه به عن سائر الكائنات.

وهكذا صار المعتزلة أصحاب نظر عقلي يتوفرون على نسق فكري مذهبي متكامل في علم الكلام. غير أن مذهبهم يتميّز عن مذاهب غيرهم من المتكلمين، لذا ينبغي أن نفرّق بين المنهج العام لعلم الكلام وبين مذاهب المتكلمين أو منهج تطبيق قواعده بينهم. ونود في هذا السياق عرض الأسس العامة لعلم الكلام[١] ذاكرين ما اختلفوا فيها عند تطبيقها لأن هذا يخدم غايتنا في البحث.

رابعا: في الأسس العامة لعلم الكلام

١ - وجوب النظر (العقل والنقل):

يقوم منهج المتكلمين على أساسين: العقل والنقل. أدخلوا عنصر العقل في المعرفة الدينية التي كانت تقتصر على النقل، وعدّوا النظر أهم مصدر للمعرفة وجابهوا منكري النظر من السُّمنية[٢] الذين قصروا المعرفة على الحس

---

(١) انظر الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة (د.ت) (مقدمة المصنف)، ص٤: تعريف علم الكلام. وكذا ابن خلدون، المقدمة، ص٣٦٣ وكذا دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٨٤، ٨٥: «أطلق أول الأمر على كل نظر في مسائل العقائد وصار يطلق بعد ذلك على المتكلمين الذين خالفوا المعتزلة واتبعوا أصحاب الحديث أي أهل السنة».

(٢) قالت السمنية بقدم العالم، وأبطلوا النظر والاستدلال، ولا معلوم عندهم إلا من الحواس، وأنكروا المعاد والبعث، وقال بعضهم بتناسخ الأرواح، وهذا يناقض دعواهم في لا معلوم إلا من الحس. انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٧٠، ٢٧١.

والسمنية (وقد تفتح السين) من كلمة بوذية Simon وتعنى في الأصل الراهب، رجل الدين، وقد حارب المسلمون عقائدها: دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٩٠٥ - ٩٠٦ وفي المادة مراجع عربية كثيرة.

والسفسطائيين[١] الذين شككوا في المعرفة الدينية، والحشوية[٢] الذين يقفون عند ظواهر النصوص، وينكرون اعتماد العقل في الدين. وقرروا وجوبه وإن اختلفوا في مصدر وجوبه أهو العقل أم هو الشرع؟

قال عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ) في الموقف الأول المقصد السادس[٣]: «النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعا اختلف في طريقة ثبوته، فهو عند أصحابنا: السمع، وعند المعتزلة: العقل. «لقد استدل أهل السمع بالظاهر من النص كقوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١] وقوله: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠]، فالأمر للوجوب. ولما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

واستدلوا بأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً، ولا تتم إلا بالنظر: «وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٤]. والنظر غير الجدل، وقد مدحه الله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] أما المعتزلة فيرون توصل العقل[٥] إلى إدراك الواجبات، ومن هذه الواجبات

---

(١) فرقة من الفلاسفة ينكرون المحسوسات والبديهيات، ويرون الوجود خيالا في خيال وهم ثلاثة أنواع: ناف للحقائق، وشاك فيها، ومحق لها عند من هي عنده حق ومبطل لها عند من هي عنده باطل: انظر ابن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٦١ وهامش رقم ,٩١ وكذا محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٥، ص,١٧١ وكذا الإيجي المواقف في علم الكلام، ص٢٠، ,٢١ وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢، ص١٥٤.

(٢) وهم الجبرية. قال الشهرستاني: «والأشعرية سموهم تارة حشوية وتارة جبرية»: الملل والنحل، ج١، ص٩٧.

(٣) المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي - القاهرة، ص٢٨.

(٤) م ن، ص٢٨ - ٢٩.

(٥) يمثل موقف المعتزلة في مسألة العقل والنقل اتجاها يقدم العقل على النقل. أما الحشوية وأتباعهم ممن تزمّت فيرون سلطة الشرع وحدها ولا يقرّون للعقل بأي دخل فيما أتى به الشرع بينما يرى الأشاعرة =

النظر. بهذا يقرّون أن النظر واجب، ويترتب عليه أن المعرفة عندهم واجبة عقلا[١] لأنها الأساس في التكليف[٢]. فمنها يعلم عن أفعالها ويخبر عن صفاتها ليعرف المتكلف وجوب ما يجب منه وقبح ما يقبح، بالإضافة إلى أن المعرفة أو العلم الذي يسبق الفعل يمكّن من الإحاطة به وأحكامه وإتقانه الأمر الذي يجعل المسئولية مكتملة، وعناصر التقدير وافية[٣].

وإذا كان على المكلّف لدى المعتزلة وجوب المعرفة بالأفعال وصفاتها فليس معنى ذلك عندهم أنّ أصل علمه بالأشياء وبالأفعال يأتيه من خارج ويقتصر موقفه على تقبّلها وتلقّيها وقبولها وتوجيه سلوكه في ضوء المبادىء التي يتلقاها منها بل يقتصر العلم من خارج على التمكين. ولا بد أن نوضّح ههنا أن العلم المترتب على النظر عند المعتزلة مبني على المبادىء الضرورية التي وضعها الله عز وجل فينا. ولكن حصول العلم الاستدلالي بالأشياء والتكليف والتيقّن من صحتها يرجع إلى ذات الفاعل والواقع المعاين أي أن المعتزلة يقابلون بين مطابقة العقل للواقع ومطابقة الواقع للعقل، وبمعنى آخر يطابقون في فكرهم بين المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية.

= وأهل السنة عامة والغزالي خاصة مذهبا وسطا إذ يقدمون الشرع على العقل من ناحية، ويجعلون للعقل مدخلا في فهم الشرع من ناحية أخرى؛ فيؤكدون بذلك افتقار كل منهما للآخر: انظر د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفكر الجامعي بيروت، ط١، ١٩٧٠، ص٦٣١.

(١) انظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٣١. وقد اختلف المعتزلة في كيفية حصول العلم إلى قائل بأنه يحصل طبعا واضطرارا وقائل بحصوله عن طريق الوحي والإلهام والتقليد إلى قائل بتولّده عن طريق النظر. ويعدّ غالبيتهم النظر طريقا لتوليد العلم. وقد ردّ أبو عبد الله السنوسي (ت٨٩٥هـ) طريق حصول العلم إلا لناظر لأنه أول واجب على المكلف. وقد ذكر أن ابن أبي حمزة والقشيري وابن رشد والإمام الغزالي وجماعة ذهبوا إلى أن: «النظر ليس بشرط في صحة الإيمان، وليس تواجب أصلا، وإنما هو من شروط الكمال فقط». انظر شرح أم البراهين في علم الكلام، تحقيق وتعلق مصطفى محمد العماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٩م، ص٢٥- ٢٦.

(٢) التكليف عند غالبية المعتزلة عقلي قبل أن يكون شرعيا، فالواجبات العقلية عندهم أسبق في الفكر فالواجبات الشرعية التي تقوم أساسا على أصول العقل وعلى المبادىء التي يوجبها، لذا يرون النظر في الطريق المؤدي إلى معرفة الله هو من أول الواجبات. انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٥٥.

(٣) م ن، ص١٥٣.

واختلف علماء الكلام في أول واجب على المكلف. قال الإيجي بأنه: «معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب. وقيل: هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها. وقيل: أول فرض من النظر. وقال القاضي واختاره ابن فورك: القصد إلى النظر»[١].

فبالنظر تحصل معرفة الله عز وجل، فالنظر واجب وهو قبل المعرفة، ويذهب إلى هذا المعتزلة. أما القول: «أول جزء من النظر»؛ فلأنّ وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، وهذا معناه أن أول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم بدوره على المعرفة. غير أن القصد يسبق أول أجزاء النظر. وبهذا فأول جزء من النظر إنما هو القصد إلى النظر[٢].

وقيل: هو الشك؛ لأن وجوب النظر والمعرفة والقصد إليها مقيدة بالشك[٣] الذي يسبق على إرادة النظر. ثم ذكر الإيجي أن النزاع حول أول الواجبات -النظر أو المعرفة- لفظي، لأن أول الواجبات المقصودة بالذات إنما هي المعرفة. أما إذا أريد أول الواجبات مطلقا فإنه القصد إلى النظر لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا[٤].

وقد دافع أبو حنيفة (ت١٢٥هـ) قبل الإيجي على النظر ورآه ضروريا ثم ما لبث أن تراجع عن علم الكلام، وعدل عنه إلى الفقه بل ذكر بعض الدارسين بأنه لا يعارض الجدل في نطاق الحاجة وقدر الضرورة في إطاره وأما غيره فمردود منه[٥]، فهو يوجب النظر[٦] والاستدلال في معرفة الله سبحانه وصفاته باعتبارها

---

(١) المواقف في علم الكلام، ص٣٢.

(٢) م ن، ص٣٢.

(٣) المراد بالشك القلق والحيرة وهو الشك الإرادي المنهجي الداعي إلى الشروع في البحث للتحقيق من جبلة الأمر أو طبيعة وإزالة الشك في أمور العقيدة. انظر د. حسن محمود عبد اللطيف، من قضايا المنهج في علم الكلام، بحث منشور في مجلة دراسات عربية عدد رقم ١، ص;٢٦ والشك مدعاة لليقين عند القاضي عبد الجبار في الإنسانيات والطبيعيات والأخلاقيات لأن العقل بفطرته قادر على التمييز بين الغث والسمين. وانظر (المغني ج١٢، ص٣١٩) (وجولد زيهر: مقال: موقف أهل السنة القدماء من علم الأوائل ص ١٣٢ (عن مجلة القاهرة الأعداد (١٧٣، ١٧٤، ١٧٥)، ١٩٩٧م، ص٥٣.

(٤) المواقف في علم الكلام، ص٣٢.

(٥) انظر د. علي الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية. مدخل ودراسة، ص٣٣٦، ٣٣٧.

(٦) يقصد أبو حنيفة النظر والاستدلال الواجبين على كل واحد بحسب ما يتيسّر له. فالنظر في الكون وما =

أول الواجبات على المكلف. ويتبعه بوجوب النظر والاستدلال المؤدي إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ثم الاستدلال بالمعجزات على صدق الرسل[١]. فإذا كانت المعرفة عند أبي حنيفة واجبة عقلا فهل معنى هذا أنه يتفق مع المعتزلة الذين يوجبونها عقلا أيضا؟ يدل شرّاح الحنفية وهم يفسرون قول أبي حنيفة في الوجوب العقلي على الفرق بين رأييهما، ذلك أن العقل لدى أبي حنيفة أداة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى ومعرفة الحسن اللازم له، وليس موجبا كما قالت المعتزلة. فالعقل بحسبه يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها بغير سماع على الجملة لا التفصيل، بينما يدرك العقل عند المعتزلة حسن الأشياء وقبحها كلها، ويوسّعون مع هذا دائرة الوجوب العقلي لتشمل حتى أفعال الله تعالى. ولا يرى الأحناف هذا[٢].

٢- التأسيس على الدليل:

ولما كان النظر واجبا لا تعارض بينه وبين النقل أقام المتكلمون أدلتهم على العقل والنقل، فأصبح قيام الدليل[٣] ركنا أساسيا في منهجهم، وقد قسّم إلى أربعة أقسام[٤]: سمعي، وعقلي، وحسّي، ومركب من العقل والحس.

الأول العقلي: لا يتوقف على السمع ويبنى على مقدمات عقلية صرفة مثل قولك: العالم متغير وكل متغير حادث. والدليل العقلي نوعان: ضروري، ونظري. فالضروري لا يحتاج إلى نظر واستدلال؛ وذلك مثل أن يعلم الإنسان وجوب نفسه وأن الاثنين أكثر من الواحد. والنظري يفتقر إلى النظر والاستدلال.

= فيه يؤدي إلى معرفة الله تعالى، فهو يبني دليله على وجود الله عن طريق حدوث العالم إذ العالم وما فيه حادث متغير وكل حادث له محدث، وهي الطريقة التي اعتمدها كل المتكلمين: انظر م ن، ص٣٤١، ٣٤٢.

(١) م ن، ص٣٤١.

(٢) م ن، ص٣٤٣.

(٣) الموصل إلى المعرفة سموه دليلا. وهو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وحقيقة الدليل. والموصل إلى الظن سموه أمارة وهي التي «يلزم من العلم بها الظن بوجوب المدلول كالغيم بالنسبة إلى المطر فإنه يلزم من العلم به الظن، الظن بوجوب المطر». انظر علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص٥٠-١١٦. وانظر أبو القاسم أحمد بن جزي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص٤٩.

(٤) انظر أحمد بن جزي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، تقرير الوصول إلى علم الأصول، ص٤٩، وكذا عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، المواقف في علم الكلام، ص٣٩.

الثاني السمعي: وهو دليل الكتاب والسنة المتواترة والإجماع لا غـير. أما غيرها كالقياس وشبهه فيفـيد الظن ولا يثبت إلا بالنقل كقولنا: إنّ تارك المأمور به عاصٍ لقول الله تعالى: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، وكل عاص يستـحق العقاب لقولـه عز وجل: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

والثالث الجسمي: وهو ما يدرك بالحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللّمس، ويندرج ضمنها الوجدانيات مثل علم الإنسان بلذته وألمه.

والرابع مركب من العقلي والنقلي: تؤخذ مقدماته من العقل أو يؤخذ بعضها من النقل كأن تقول: هذا تارك المأمور به، وكل تارك للمأمور به عاصٍ[1].

وقد قسمه الإيجي إلى ثلاثة أقسام[2]:

الأول العقلي: صرف لا يتوقف على السمع وله مقدمـات عقلية محضة كدلالة تغيرالعالم على أنه محدث وأن كل متغير حادث.

الثاني دليل نقلي: محض لا يثبت إلا بالعقل وله مقدمات نقليـة كقولنا: ترك المأمور به عاصٍ لقـوله تعالى السابق: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣] وكل عاصٍ يستـحق العقـاب لقوله عـز وجل أيضا: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

والثالث دليل مركب من العـقلي والنقلي: وقد تكون مقدماته عقليـة محضة أو نقلية محضة. وقـد يكون بعضها مأخوذا من العقل وبعضـها من النقل. كالقول: هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاصٍ.

وأضاف إلى هذه الأقســام ما لا يمكن إثباته إلا بالنقل لغيـابه عن العقل والحس معا مثل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وهي تعلم بأخبار الأنبياء.

---

(١) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، ص٩ وما بعدها.

(٢) المواقف في علم الكلام، ص,٣٩ وقد حصر الأقسام الثلاثة في قسـمين أدلة عقلية محضة. وأدلة مركبة من العقلية والنقلية.

ومنه مالا يثبت إلا بالعقل كوجود الله تعالى ونبوّة محمد ﷺ، ومنه ما يعرف بكل واحدة من الطريقتين.

ونقدم فيما يلي الأدلة العقلية والنقلية والتأويل باعتباره تفسيرا عقليا للآيات القرآنية واستدلالاً بها.

خامسًا: الأدلـة

أ. الأدلة العقليـة:

أقيسة عقلية لا تستند على السمع، تقوم على مقدمات تلزم عنها نتائج[١]. اعتمد فيها المتكلمون على القياس الجدلي الذي تتكون مقدماته من المسلمات[٢] والمشهورات[٣] وهو قياس يأتي دون القياس البرهاني[٤]. بيد أن أهميته تَكْمُنُ في حمله كل إنسان على ما يليق به من الرأي بمقدمات مشهورة لازمة في غريزة العقل كالقول: الكذب قبيح، والعدل واجب، والظلم شر. وهي متكررة على الأسماع ومتفق عليها وتسارع الناس إلى تقبلها.

وتتفاوت هذه المشهورات قوة وضعفا بحسب اختلاف الشهرة والعادات والأخلاق والصنائع.

---

(١) مادة القياس مقدمات، إن كانت صادقة يقينية كانت النتائج كذلك، وإن كانت كاذبة لم ينتج الصادقة. وإن كانت ظنية لم ينتج القياس الظنية، وكل مقدمة ينتظم منها قياس ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ولكنها اخذت على أنها مقبولة مسلمة فإنها لا تتعدى ثلاثة عشر قسما: «الأوليات والمحسوسات والتجريبيات والمتواترات والقضايا التي يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها والوهميات المشهورات والمقبولات والمسلمات والمشهورات في الظاهر والمظنونات والمخيلات». انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١٠، ص ٢٩٧.

(٢) "المسلمات قضايا تسلم من الخصم، ويبني عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بين الخصمين أم بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه كما يستدل الفقيه وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله ﷺ: «في الحلي زكاة» فلو قال الخصم: هذا خبر واحد ولا نسلم أنه حجة فنقول له: قد بيّن هذا في علم أصول الفقه ولابد أن نأخذه ههنا» الجرجاني، التعريفات، ص,٢٢٦ وكذا محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١٠، ص٣٠٠.

(٣) هي القضايا التي يوجب التصديق بها اتفاق الكافة لا يعول فيها إلا على مجرّد الشهرة ونظر العوام: انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص,٣٨ ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١٠، ص٢٩٩.

هو قياس عقلي، نوع من النظر دعا إليه الشرع وحث عليه وهو أتم أنواع القياس: انظر ابن رشد فصل المقال، ص٢٥.

ومن نماذج الأقيسة عند المتكلمين:

قياس الغائب على الشاهد: وهو أن بوجه حكم جزئي معين واحد فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشـابهه بوجه، فقد يدل الشاهـد على مثله في الغائب، من ذلك: «إذا وجب الحكم والوصـف للشيء في الشـاهد لعلة مـا، فـيـلزم القـضـاء على الموصوف بتلك الصفة من الغـائب أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستـحقها في الشاهد، فإذا كان العالم إنما كان عـالما لوجود علمه، فإنه يجب الحكم بإثبات علم كل من وصف بأنه عـالم لأن العلم المستـحق لعلة يسـتحـيل وجوده مع عـدم ما يوجبه»[1]. ويبني المعتـزلة منهج أبحاثهم كلهـا على أساس الانطلاق من قـياس الغـائب على الشاهد أو من الأثر إلى المؤثـر، يدل هذا عندهم على بعد إنسـاني منحوه اهتمـامهم الكامل لأنه عندهم انعكاس لما تقتضـيه فكرة الإله العادل الحكيم فعملوا على إقرار فاعلية الكون الإنساني وركيزته الاختيار الحر، والتي تنشد توثيق مفهوم العدل الإلهي.

لقد بنوا هذا الاختيار على أساس إنسانية ميـتافيزيقية تنطلق من إدراكهم لعلاقة الخالق بـالمخلوق ولمعنى قدرة الإنسـان على الأفعـال، إذ الاقتدار مـوجب عندهم بعدل الله. وهو إسـهام في فعل الخلق الإلـهي من وجه ما، إسـهام مكمل لمعنى الحكمة من الخلق ومخرج للعدل الإلهي مما أوقعـه فيه الجبريون. ومما قاله القاضي عـبد الجـبار في هذا الضـرب من القيـاس: «أمـا الذي يدل على أنه تعالى عـالم باستغنائه عن القبيح (. . .) على أن من كان هذا حـاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه. ولما كـانت طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغـائبا لزم عن ذلك أن الله لا يفعل القبيح، ولا يسأل الإنسان إلا عما وقع منه بالاختيار»[2].

إن المعتزلة لم يبحثوا حرية الاختيار والمسئولية خارج أصل العدل وخارج مجال البحث في صفات المكلف لذلك تحدد نظرتهم إلى المسئولـية بوصفها صفة للإنسان

---

(١) عاب بعض الدارسين على المعتزلة قياس الله تعالى على الإنسان ومن أنه قياس غير لازم في أن الله يسير الخلق إلى غاية ويوجه أفـعاله لأننا لا نعلم عن الله ما يمكننا الحكم بهـذا التفسير الإنسـاني. انظر أحمد أمين، ضـحى الإسلام، ج١، ص٤٤ - ٤٧ - ٥٢. وانظر د. سـميح دغـيم، فلسـفة القـدر في فكر المعتزلة، ص٨٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر ١٩٩٠م، ج٢، ص٤ - ٥.

المسئول المكلف من عدّهم التكليف فرعا عن العدل الإلهي، ويمكن أن نفهم هذه الخلفية من تفسير الزمخشري لقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: ٩] وهم عاد وثمود: «فما تدميره إياهم ظلما لهم لأن حاله منافية للظلم، ولكنهم ظلموا أنفسهم حيث عملوا ما أوجب تدميرهم»[١]، وإذا كان التكليف عندهم عقليا قبل أن يكون شرعيا[٢] فإنه «إعلام الغير في أنّ له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ به حد الإلجاء، ولابد من هذه الشرائط حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد»[٣] يقيمونه على ما يصح السؤال عنه أو على إمكانية الفعل أو عدمه، وعلى أن المشقة في الأمر لا ينبغي أن تصل إلى حدّ الإلجاء إذ لا يجوز أن تلغي إمكانية الاختيار وفعل الضدّين. ولا يصح أن يكون الفعل المكلف أداؤه أحادي الاتجاه أو واقعا على وجه واحد لا غير. ويعكس هذا الربط الواضح بين كون الإنسان مكلفا وكونه مسئولاً، فلكي تصبح المسئولية لابد من إمكانية الاختيار وخلو فعل التكليف من أحادية الاتجاه.

لقد دلّ فهمهم المسئولية والتكليف في إطار العدل الإلهي على تحديد نظرتهم لحقيقة الوجود الإنساني وعلاقته بالخالق، وعلى قولهم بالتلازم بين التكليف المسئولية واستحقاق الحكم مقابل إمكانية فعل الواجب أو عدم فعله. ويمثل هذا جوهر المعنى الأخلاقي الذي لا يكون الفاعل فيه مسئولاً إلا عما تقرر فيه اختياره الحر حتى يستوجب ما يستحقه من ثواب أو عقاب[٤].

---

(١) الكشاف، ج٣، ص٢١٦.

(٢) ذكر الشهرستاني للمردار أبي موسى عيسى بن صبيح (توفي في حدود ٢٢٦هـ) قوله: «إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع»: الملل والنحل، ج١، ص٨٤ - ٩١، وقال الزمخشري في الآية ٥٢ من سورة الشورى: «والأنبياء لا يجوز عليهم إذا عقلوا وتمكنوا من النظر والاستدلال أن يخطئهم الإيمان بالله وتوحيده ويجب أن يكونوا معصومين من ارتكاب الكبائر ومن الصغائر التي فيها تنفير قبل المبعث وبعده، فكيف لا يعصمون من الكفر؟ قلت: الإيمان اسم يتناول أشياء بعضها الطريق إليه العقل، وبعضها الطريق إليه السمع، فعنى به ما الطريق إليه السمع دون العقل، وذاك ما كان له فيه علم حتى كسبه بالوحي» الكشاف.

(٣) القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق الأب يوسف هوين، بيروت، المطبعة الكاثولوكية، ١٩٦٥م، ج١، ص١.

(٤) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتلة، ص٣٠٥، ٣٠٦.

وهكذا تجد الاختيار أساس التكليف[١] عند المعتزلة يرتبط كما ذكرنا قبل بالعدل الإلهي الذي «قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل»[٢]. والعدل الإلهي عند استعماله في الفعل أو إذا وصف به الفعل إنما «هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[٣] ويذكر بعض الدارسين أن ارتباط ذلك بالمسألة الخلقية وجهه أن نوفر حق الإنسان بقدرته على الاختيار ليصح سؤاله لم فعل هذا ولم يفعل ذاك؟ فالفاعل يسأل عن قدر الفعل الواقع منه على وجه هو اختيار من بين أوجه عدّة يمكن أن يقع عليها. أما معنى استيفاء الحق منه فيكون بإثابته على ما حسن اختياره أو بعقابه على ما أساءه[٤].

أما حد العدل الإلهي في الفاعل في اصطلاح المعتزلة فيذكره القاضي عبد الجبار «فأما إذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم صوم (. . .) ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم: فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة»[٥]. ولما كان السؤال لا يصح بإلغاء الاختيار وبإلجاء المسئول لأن في هذا قبحا، والله جل وعز لا يفعل القبيح فإنه ترتب عليه أن لا سؤال ما لم تكن حرية المسئول. يدلنا على هذا من المشاهدة أن الواحد منا إذا علم القبيح ووجه قبحه واستغناءه عنه لا يختاره ولا يفعله. وبما أن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا[٦] اقتضى ذلك أن لا يفعل الله القبيح ولا يسأل الإنسان إلا عما اختاره لأن تعذر هذا يمكن أن يحمل إلى أن يسأله الله تعالى عن أشياء لم يفعلها، ولصحّ تكليفه ما لا يطيق عليه، وكل هذا قبيح بحقه جل وعز. وقد نص الزمخشري على أن الاختيار أساس التكليف؛ وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨] قال: «يعني لاضطرهم إلى أن يكونوا أهل أمة واحدة أي ملة واحدة وهي ملة الإسلام

---

(١) التكليف: إلزام ما فيه كلفة: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، (ت٨٢٦هـ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق د. مازن المبارك، ط١، در الفكر المعاصر، بيروت ١٤١١هـ، ص٦٨.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (م.و.ف.م) الجزائر، ج٢، ص٣.

(٣) م ن، ج٢، ص٣.

(٤) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٣٠٦.

(٥) شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣.

(٦) م ن، ج٢، ص٥.

كقوله: ﴿إنَّ هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحدةً﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وهذا الكلام يتضمن نفي الاضطرار وأنه لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين ولكنه مكنهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف، فاختار بعضهم الحق وبعضهم الباطل»[١].

وقد اختلف المتكلمون في طرق استخدام قياس الغائب على الشاهد وذلك لتوزعهم في فرق مختلفة. ويهمنا منها طريقة المعتزلة، فقد ذكر القاضي عبد الجبار رأي أبي هاشم في أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب من وجهين:

الأول: الاشتراك في الدلالة على صفاته تعالى لأن ما يوجب كونه قادرا هو ثبوت صحة الفعل منه. قال عبد الجبار: «اعلم أن أوّل ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادرا وما عداه من الصفات يترتب عليه لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادرا من غير واسطة. وليست كذلك باقي الصفات لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط»[٢] إنه بنى قدرة الله تعالى على صحة الفعل الدالة على كونه قادرا والدليل على أنه سبحانه صحّ منه الفعل أنه قد وقع منه الفعل المتمثلة في أجسام العالم وكثير من الأعراض، فلو لم يصح الفعل لم يقع لأن الوقوع أمر زائد على الصحة[٣]. وألزم المكلف العلم بقدرة الله عز وجل فيما كان وما لم يزل وما لا يزال[٤] بغير انحصار في الجنس والعدد.

الثاني: الاشتراك في العلة. بنيت عليها مسائل كثيرة في العدل مثل القول: لا يجوز أن يفعل الله سبحانه القبيح لأن الأدلة نزّهه عن أن يفعل جل وعز القبائح، وهو ما نجده في أحد أوجه الشريف المرتضى[٥] (٣٤٦هـ) حين فسّر قوله

(١) الكشاف، ج٢، ٢٩٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية للنشر، الجزائر، ١٩٨٠م، ج١، ص٩٣.

(٣) م ن، ج١، ص٩٣.

(٤) فالله تعالى (كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد. انظر شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٩٦.

(٥) علي بن الحسن الموسوي العلوي (ت٤٣٦هـ)، تلقى العلم في بغداد من أبرز شيوخه محمد بن محمد ابن النعمان الشيعي المعروف بالمفيد. وكذا المرزباني المعتزلي. برع في فنون العلوم والآداب، له مؤلفات =

عز وجل: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦] بأن الإهلاك قد يكون حسنا، وقد يكون قبيحا فإن كان مستحقا أو على سبيل الامتحان كان حسنا غيرأنه يكون قبيحا إذا كان ظلما، فتعلق الإرادة به لا يتطلب تعلقها به على جهة القبح، ولا يقتضي ظاهر الآية أيضا ذلك" وإذاعلمنا بالأدلة تنزه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن الإرادة لم تتعلق إلا بالإهلاك الحسن، وقوله تعالى: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ المأمور به محذوف وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق، وإن وقع بعده الفسق ويجري هذا مجرى قول القائل: «أمرته فعصى ودعوته فأبى، والمراد أنني أمرته بالطاعة ودعوته إلى الإجابة والقبول»[1]. فالله تعالى «عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه»[2] ويرد هذا إلى الشاهد نجد«أن أحدنا لو خيّر بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهما وإن صدقت أعطيناك درهما وهوعالم بقبح الكذب مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لايختار الكذب على الصدق لا لذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى فيجب ألا يختاره البتة لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا»[3].

والفرق بين وجهي القياس هو أن الدلالة في الوجه الأول واحدة في الشاهد والغائب لأن الاستدلال قائم فيهما على أنه قادر بصحة الفعل أي أن الحكم فيهما

= كثيرة من أبرزها في التفسير: غرر الفوائد ودرر القلائد المشهور بـ «أمالي المرتضى» التي مثلت مجالس متعاقبة ومواضيع متنوعة الأغراض اختار فيه بعض آي الذكر الحكيم التي استدعت السؤال وأثارت الإشكال فعالجها مئولاً على طريقة أصحاب «من المعتزلة»: انظر أمالي المرتضى، (مقدمة المحقق)، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧م، ج١، ص٣ وما بعدها.

(١) م ن، ج١، ص١، وانظر أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (ت٣٧٧هـ) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧م، ص١٦٥ (باب ذكر القدرية ونعتهم ومذاهبهم واعتقادهم(. والإيجي، المواقف، ص٣٢٣ وما بعدها.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣ـ ٤. انظر نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة ص ١٧٥: تقييد الأشاعرة لرأي المعتزلة حول نفي إرادة الله تعالى للمعاصي الإنسانية.

(٣) م ن، ج٢، ص٤ - ٥.

يكون معروفـا بدلالة. أما الثاني فإنّ الحكم في الشاهد يـعرف بضرورة ويبنى على دلالة قـائمة على التـعليل ثم يرد الغـائب إليـه للاشتـراك في العلة. فـالحكم في الغائب يعرف فيه بالتعليل وبطريقة الرد(١).

وأضاف القاضي عبد الجبار لما رآه أبو هاشم الجبائي وجهين(٢):

ما يجري مجـرى العلة: وهو أن تعرف كون أحدنا مريدا حكيـما، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا، فحين تعـرف حكمها وتعرف ثبوته في الغائب أثبت هذه الصفة في الغـائب، فأنت ترى بأننا لم نسلك في إثبات الصـفة في الغائب طريق التعليل ثم إن الصفة عُرفت في الشاهد ضرورة بينما عرفت في الغائب بدلالة.

والوجه الثـاني، مالا يجري مجـراها: فلا توجد علة في هذا الوجـه تجمع بين الشاهد والغائب وهو مـا يتعلق بالشاهد(٣) ثم نجد في الغائب ما هو أبلغ منه «لا يقبـل بأن يقال: قـد ثبت في الشاهد أن العلم والظن يسـتويان في كل مـا طريق حسنه المنافع ودفع المضار بل إذا حسن مع الظن والعلم أقوى منه فيجب أن يحسن مع العلم»(٤). فالقـاضي عبد الجـبار يشتـرط لدلالة الشاهد على الغـائب المساواة بينهما بخـاصة في شرط الاشتراك في العلة، فإن اتحـدت شروط العلة في الشاهد والغائب أمكن الحكم بـينهما بالمسـاواة،على أن شرط العلة أساسي للمـساواة بين الشاهد والغائب، وليس مجرد الاشتـراك في الصفة،لذا أضاف بأنه ليس كل صفة يستحـقها الواحد منا لمعنى أو لوجه آخـر يستحقهـا القديم على ذلك الحد، وإنما يجب بالاشتراك في الصفة الاشتراك فيما أثر في تلك الصفة عند أمور ثلاثة(٥):

الأول: أن يكون حقيقة الصفة هي العلة.

الثاني: أن تكون مجرد الصفة تقتضي العلة.

---

(١) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٢.

(٢)، (٣) انظر المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق الأب يوسف جـوين، المطبعة الكاثولوكـية، بيروت، ج١، ص١٦٧، ١٦٩.

(٤) م ن، ج١، ص١٦٦.

(٥) م ن، ج١، ص١٨٧.

والثالث: أن ما دل على الصفة دلّ على العلة. وهذا معناه مغايرة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين. فالله تعالى قادر ليس كالقادرين لأن صفة القدرة عنده سبحانه ليست من جنس صفة القدرة عند العبد(١).

غير أن العلة في كون أحدنا قادرا هي العلة نفسها في كونه تعالى قادرا(٢).

وإذا كان الواحد منا عالما قادرا وجب أن يكون جسما لعلة هي مفقودة في حق الله عز وجل لأن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة، وكلاهما يحتاج في الوجود إلى محل مبني بنية مخصوصة لابد أن يكون على هذا الوجه جسما، ويمتنع أن يكون الله تعالى كذلك لأنه عالم لذاته وقادر لذاته، فلا يلزم أن يكون على ذلك جسما لتنزّهه عن الجسمية(٣).

لهذا قالوا: الله تعالى قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة، وعلى هذا يقدر على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة(٤). ولقد أنكر المعتزلة أن يكون الله تعالى عالما بعلم محدث لأن العلم المحدث لا يخلو أن يكون إما في نفسه أو في غيره أو في لا شيء، فإن كان في نفسه صارت نفسه

---

(١) ميز المعتزلة بين قدرة العبد وقدرة الله، وهو تمييز في موضوع القدرة وفي طريق الفعل. فالقادر لذاته في موضوع القدرة يستطيع أن يفعل الأجسام والأعراض معا بينما لا يقدر العبد إلا على أنواع من الأغراض، ومقدرات القادر لذاته لا تتناهى وهي تصح منه لما هو عليه في ذاته.
فلا قادر يشار إليه إلا، ويصح كونه قادرا على أكثر منه فيجب كون القادر لنفسه قادرا على كل ما يصح كونه مقدورا له، وأن لا تختص مقدوراته بقدر. أما في طريقة تحقيق الفعل فإن القادر لذاته إنما يفعل على وجه الاختراع أو بواسطة الأسباب وبدونها ولا يحتاج في ذلك لآلات وجواهر وليس هذا حالنا وإنما هو حال الله تعالى. وقد وصف المعتزلة الإنسان بالاختراع لكنه الاختراع الإنساني بمعنى التقدير ويختص بمقدرات الإنسان فقط، فلا يترتب عن اختراع الإنسان لشيء أنه قادر على كل شيء. انظر القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٤، ص٢٧٧، وج١١، ص٣٢٣، ج١٢، ص٣٢٢، ج٨، ص٢٩٨، وكذا شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٥٢، ١٥٣.

(٢) .إن حكم القدرة ثابت في الله عز وجل فلابد أن يكون قادرا لأن طرق الأدلة مختلفة في الشاهد والغائب، وإن قياس الشاهد على الغائب في مجال الإلهيات والغيبيات أمر لا يتسق مع الاعتقاد السوي. انظر د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢٨٤.

(٣) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٥٥، ١٥٦.

(٤) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت ط١، ١٩٩٥م، ص ٩٦.

محلا للحوادث وترتب عليه أنه محدث لم يكن ثم كان، وإن أحدثه في غيره صار ذلك الغير عالما بما حلّه منه دونه. أما إذا أحدثه قائما بنفسه لا في شيء يحلّ فيه فغير جائز. ولا يجوز أن يحدث حركة قائمة بنفسها لا في متحرك وأنكروا علم الله بعلم قديم لفساد قدم الاثنين(١). فالله قديم والقدم من أخص وصف ذاته(٢) فلو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية، فلما امتنع ذلك وفسد صحّ وثبت أن الله جل وعز لم يزل عالما بالأمور كلها على ما هي عليه من حقائقها لنفسه لا بعلم سواه، والصحيح من القول هو أن الله تعالى كان ولا شيء معه وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام، وأنها ستتحرك بعد خلقها وتسكن، فهو سبحانه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حلّتها الحركة وساكنة إذا حلّها السكون، وهو لم يزل يعلم لنفسه أن الجسم قبل حلول الحركة فيه سيتحرك، وبأنه سيتحرك عند حلول الحركة فيه.

وقد ذكر الأشعري لأبي الهذيل العلاّف في هذا قوله: «إنّ علم الله هو الله وإن قدرته هي هو لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هي هو فواجب أن يكون علمه هو قدرته، وإلا لزم التناقض كما لزم أصحاب الاثنين»(٣). ثم قال: «وكان

(١) انظر الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص١٧٠، ١٧١، ١٧٣.

(٢) الصفات عد المعتزلة مقسّمة إلى: أ صفات ذات، ب. صفات معنى، ج. صفات لا للذات ولا للمعنى أو بطريقة أخرى: أ. ماله تعلق، ب. وما لا متعلق له. وهي ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر وقالوا بأن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفا لنفسه لاعتقادهم خلق كلامه، فلا يحوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه لذا قالوا بوجوب أن لا صفة لله تعالى قبل أن يخلق خلقه، وبأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات لأنهم الخالقون بحسب زعمهم أقولهم التي هي صفا الله وأسماؤه، ولقولهم بأن الاسم هو التسمية وهو قول المسمى لله عز وجل، وبأنه تعالى كان قبل كل من كلمه وأمره ونهاه بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات. وقال بعضهم: الصفات نوعان: صفات ذات هي لوازم لمعنى العلة الأولى مقتضاة لها وضرورة مثل البساطة المطلقة واللانهاية والثبات أو عدم التدرج والتغير والوحدانية والسرمدية أي البقاء أزلا أبدا ، والعظم أو الوجود في كل مكان وفوق ذلك صفات الوجود بما هو موجود أي الحق بالذات والخير بالذات والجمال بالذات. وصفات أفعال تشمل آثارالعلية الإلهية التي تعنى بتدبير العالم والعتاية بالإنسان. كتاب التمهيد، ص٢١٧. ويوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص١٥٤. وزهدى جار الله، المعتزلة، ص٦٩، ٧٠، ٧١. ود. سعيد مراد ، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢٨٣.

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج٢، ص١٧٨.

أبو الهذيل إذا قيل له: أتقول إن الله علم؟ قال: أقول: إن له علما هو هو وإنه عالم بعلم هو هو وكذلك قوله في سائر صفات الذات»[١].

واختلف المعتزلة في الصفات فكانت لهم فيها آراء منها قول أبي علي الجبائي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا، عالما، حيا، موجودا لذاته. وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته، فلله في كل معلوم حال مخصوص، وليست هذه الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء. أما النظّام فكان يقول: إذا ثبت الباريء عالما قادرا، حيا، سميعا، بصيرا، قديما، أثبت ذاته وأنفى عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى، وكذلك قوله في سائر الصفات. وهذا يكشف خلافا واضحا بينه وبين رأي أبي الهذيل العلاف السابق: الله عالم بعلم وعلمه نفسه أو هو هو، فقد نفى العلم من حيث أوهم أنه أثبته وذلك أنه لم يثبت إلا الباريء فقط فلم يثبت لله تعالى صفات لا هي هو، ولم يثبت إلا الباريء فقط[٢]. وردّ الخياط على ما ألزم به العلاف بأن الله علم وقدرة وأنه أخذ عن أرسطو طاليس ما جاء في كتبه: الباريء علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله فحسن اللفظ عند نفسه وقال: علمه وهو، وقدرته هي هو. وبيّن فساد القول الذي يذهب إلى أن الله عالم بعلم قديم أو عالم بعلم حديث، وبأن الصحيح هو أن الله عالم في الحقيقة أي عالم بنفسه، وبأنه من غير الصواب أن رأي أبي الهذيل العلاف هو أن الله علم وقدرة لأن فساده ذكره أهل التوحيد كلهم عند قولهم: إنّ وجه الله هو الله لأن الله عز وجل ذكر الوجه في كتابه العزيز، قال عز وجل: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، «وقد فسد

---

(١) م ن، ج١، ص٢٤٥، ٢٦٤، ج٢، ص١٧٨.

(٢) انظر، م ن، ج٢، ص١٧٧، ١٧٨. والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ج١، ص١١٩، ١٢٠، وكذا الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٢. قال الجبائي: الباريء تعالى لذاته قادر حي لذاته ومعنى قوله لذاته «أي لا يقتضي كونه عالما صفة هي علم أو حال توجب كونه عالما»، وقال أبو هاشم في السياق نفسه: «عالم لذاته ومعني ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بإفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات». انظر كذلك. د. عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، ص٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢٨٤.

أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه -جل الله وتعالى عن ذلك- فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يُقال: «هذا وجه الأمر» و«هذا وجه الرأي»: «هذا الأمر نفسه، وهذا هو الرأي نفسه»(١) ومثله القول: إن علم الله هو الله تماما كالقول الثابت عن أهل التوحيد: وجه الله هو الله(٢)، وذكروا أن الوجه يعبر به عن الذات كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] «أي كل شيء هالك إلا هو»(٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧] لما كان المراد الوجه نفسه لم يقل: «ذي الجلال» كما قال: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨] :حين كان اسمه غيره(٤).

وفسّر الزمخشري قوله تعالى: ﴿إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ الآية: بما تأوّله الشريف المرتضى: «إلا إياه والوجه يعبّر به عن الذات»(٥)، وكذلك قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ الآية: ﴿وَجْهُ رَبِّكَ﴾ «ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات»(٦). وقال الشريف المرتضى الشيعي المعتزلي في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ البقرة: ١١٥]: «يحتمل أن يراد به: فثمّ الله، لا على معنى الحلول، ولكن على معنى التدبير والعلم، ويحتمل أن يراد به: فثم رضا الله وثوابه والقربة إليه»(٧). ولم يخرج تأويل الزمخشري عن هذا. قال: «فثم وجه الله أي جهته التي أمر بها ورضيها. والمعنى: أنكم إذا مُنعتم أن تصلّوا في المسجد الحرام وفي بيت المقدس فقد جعلت لكم الأرض مسجدا فصلّوا في أيّ بقعة شئتم من بقاعها»(٨). وقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا

(١) الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص١٢٨ وكذا الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج٢، ص١٧٨.
(٢) م ن، ص١٢٨.
(٣) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، ج١، ص٥٩٢.
(٤) أمالي المرتضى، ج١، ص٥٩٢.
(٥) الكشاف، ج٣، ص١٩٤.
(٦) م ن، ج٤، ص٤٦.
(٧) أمالي المرتضى، ج١، ص٥٩٣.
(٨) الكشاف، ج١، ص٣٠٧.

الصَّلاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٢] يقول الزمخشري: «.... وكل عمل له وجوه يعمل عليها، فعلى المؤمن أن ينـوي منها ما به كـان حسنا عند الله، وإلا لم يسـتحق به ثوابا، وكان فعلا كلا فعل»[١].

وهكذا أكد المعتـزلة أن قصد أبي الهذيل العلاف إنما هو أن الله تعـالى يستحق الصفات لذاته[٢]. وهم لا يرون في علاقة الصفات بالذات وجودا حقيقيا للصفات عن الذات. فالصفات عين الذات وليست شيئا آخر غير الذات.

أما أخذ العلاف عن أرسطو فيبطل من خـلال الفرق بين مفهومي المحرّك الأول عند أرسطو ومفهوم الله تعالى عند المعتزلة وجميع المسلمين، فليس الله تعالى في مـذهب أرسطو هو خالق الـكون بل هو حركتـه لأنه يرى أن كل خالق حـالم، والحالم غـير راض بالواقع تتوق روحه إلى مـا لم يكن، يبحث عن السعـادة فهو مـخلوق ناقص يسعى إلى الـكمال. أمـا الله فكامل وكـماله ينزّهه عن السـخط والتعاسـة فهو إذن محرك الكون لا خالقـه، محرك لا يتحرك، فسـبب كل حركة نتيجة لحركة أخرى فسيّد كل عبد، عبـد لسيد آخر، والطاغية نفسه عبد لطموحه. غير أن الـله تعالى لا يمكن أن يكون نتيجـة لأي عمل ولا عبدا لأيّ سـيّد بل هو مصدر كل عمل. هو سيّد السادة جميعا، ومبعث الفكر جميعه. إنه محرك العالم الذي لا يتحرك أو إنه السبب غـير المخلوق لكل حركة[٣]. أما فاعلية الله سبحانه في الكون وخلقه له وعنايته به فواضحة لدى المسلمين.

---

(١) م ن، ج٢، ص٣٥٧.

(٢) فقد ذكر له القاضي عبد الجبار: "قـال أبو الهذيل العلاف: إنه تعالى عالم بعلم هو هو وأراد به ما ذكره أو علي إلا أنه لم تتلخص له العـبارة. الا ترى أن من يقـول: إن الله تعالى عالم بـعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى" ثم قال: فالصفات: القدرة والعلم والحياة والوجود ليست مغايرة للذات لا أنّ ذاته علمـا". شرح الأصول الخـمسـة، ج١، ص١١٩، ,١٢٠ وكذا د. عـبد الفـتاح المغربـي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢١٣، ,٢١٤

(٣) انظر دانالي توماس، أعـلام الفكر الأوروبي من سقراط إلـى سارتر، ترجمة عـثمان نويه، كـتاب الهلال، العدد ٣١٣، جانفي ١٩٧٧م، ج١، دار الهـلال، ص٣٥، ,٣٦ وكذا يوسف كرم، الطبية وما بعـد الطبيعـة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦م، ص٦، ,١٥٧ وانظر د. علي عـبد الفتـاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص,٢١٣

لقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام من معتزلة وأشاعرة وغيرهم أن الله هو خالق العالم وقادر على إفنائه أو إبقائه، بيد أنهم اختلفوا في تعليل خلقه تعالى للعالم وتعليل أفعاله والغاية منها، فذهب الفلاسفة إلى صدور العالم عن الله صدوراً «طبيعياً» لا لغرض ولا لعلة إذ الغرضية والعلية تحتمل النقص والحاجة، ولا يحق إطلاق هذا على الله عز وجل. أما القول بالعلّية في أفعال الله فيمثل عند الأشاعرة تقييدا لسلطة الله المطلقة، لذا فالقول بأن الله علة للعالم يجعل من الله تعالى حسبهم فاعلا بالطبع، ما يصدُر منه يلزم عنه على سبيل الضرورة، فأكدوا أن هذه الحجة لا تلزمهم ورأوا على ضوء مبدئهم لا علية ولا شرطية في خلق الله للعالم بل خلق بإرادة مختارة وإيجاد على محض المشيئة. فما دام الله تعالى عالما بعلم قديم ومُريدا بإرادة قديمة، فلا يحتاج لاشتراط العلية في أفعاله. فالإنسان من حيث هو قادر بقدرة وعالم بعلم يمكن القول أنه يفعل لغرض أو لعلّة لأنه لا يبلغ حدّ الكمال المطلق. ولما كان متعذرا قياس الغائب[١] على الشاهد، فإنه لا يصحّ تطبيق ذلك على الله تعالى. غير أن المعتزلة خالفوهم فذكروا أن الله حكيم لا يصحّ أن يفعل عبثا ولا أن يخلق العالم بلا غرض ولا حكمة، وذهبوا إلى أنّ القول بهذا نوع من العبث لا يجوز عليه سبحانه. إنهم يرون أن الله خلق العالم لأجل تكليف الإنسان، وهذا يقتضي إثبات العلية والغرضية في أفعال الله تعالى. فالتكليف عند المعتزلة علة خلق العالم، ووجه العلة عندهم في الخلق إن هو إلا مفهوم العدل الإلهي الذي يتطلب وجه الحكمة في خلقه منفعة البشر[٢].

---

(١) إن معرفة الغائب تحصل بالحكم لا بالتصور الساذج لأن التصور يكتسب في الحقيقة بالمشاهدة، فإذا حكمنا بأن الله عليم مريد كان الحكم صادقا لأنه بني على شواهد قاطعة لكن لا يجوز تصور الإرادة الإلهية والعلم الإلهي في ذاتهما أي النحو الذي توجد عليه الصفة في الله، فهو ممتنع تصوره لغياب الماهية الإلهية عن عقولنا والحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز لأنه محدود الحكم على الحكمة الإلهية التي هي أعلى من الحكمة الإنسانية. وقد عدّ الأشاعرة من حكم على فعل الله بذلك مشبها بين الإنسان وبين الله في الأفعال. انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣١٠، ٣١١، ,٣٣١ وكذا يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص,١٥٤ ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٣٣، ,٢٣٤ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص,٨٩

(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٧، ,٣١٨ وكذا يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص,١٦٨ وكذا نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ١٩٩٢م، ص٥٢، ٥٣، ٢٨٦ وما بعدها. وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر =

ولما كان الخلق يتناول العالم ومن ضمنه الإنسان، وبأن خلق الخلق لمنفعة البشر فإنّ التكليف لدى المعتزلة أحد وجوه المنفعة التي يتعرض لها الإنسان. فالله عز وجل لا يفعل الأفعال لإرادة حدوثها فقط، وإنما يريد إحداثها على وجوه يحسن لأجلها هي: منفعة تفضل[1] ومنفعة عوض ومنفعة ثواب. فالأولى: يريد أن ينفعه تفضلا لا على سبيل الاستحقاق وهي واقعة ابتداء من غير سبب لفاعلها أن يفعلها ولا يفعلها. والثانية: يريد تعريضه لمنفعة مستحقة على وجه التعظيم بالتكليف. والثالثة: يريد تعريضه لمنفعة بالثواب أو على طريقة الأعواض[2]. لقد صدر التكليف من الله عز وجل وثبت عدله وحكمته، وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله، فلابد أن يكون حسنا إذ لو كان قبيحا لم يفعله الله سبحانه. أما طريقة التفضيل فهو أن تقول: قد ثبت حسن تكليف المؤمن ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلّفه وقوّى دواعيه إليه وأزاح علله فيه، وهذا ثابت في حق الكافر مثل ثباته في حق المؤمن ويكمن الفرق بينهما في أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن بينما لم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن. ولا يخرج هذا الله سبحانه من أن يكون متفضلا عليهما معا[3]. فتكليفهما جميعا حسن، والخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم أنه يكفر، فعند بعضهم حسن تكليفه لأن الله عرّضه لدرجة لا تنال إلا بالتكليف وهي درجة الثواب، وعند آخرين حسن تكليفه لأنه أصلح، والأصلح أريد به الأنفع، وهكذا يظهر حرص المعتزلة على إقرار العدل الإلهي وتنزيهه من الظلم ونفي القبح والشرّ عنه وإثباتها أفعالا للعباد. ناهيك أن من وجوه المنفعة

= في فكر المعتزلة، ص٨٨، ٨٩، ٩٠، ,٣٢٣ وكذا محمد الأنور السهوتي، دراسات في علم الكلام، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٦، ١٩٨٧م، ص٤٨، ٤٩، ٥٠ .

(١) الفضل: ابتداء إحسان بلا علّة: الجرجاني، التعريفات، ص,١٨٢ وانظر محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعارف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ، ص,٥٥٩

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٥٠، ١٦٠، ١٦٥ وما بعدها. وكذا أمالي المرتضى، ج١، ص,٤٧

(٣) انظر م ن، ج٢، ص١٨٠، ,١٨١ وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٩٣، ,٣٢٣

عندهم التكليف، فلا يحدث الله تعالى فعلا لكونه يريد حدوثه لا غير، وإنما سبحانه أحدث الفعل على وجوه يحسن لأجلها، وثلاثة الوجوه الدالة على المنفعة هي كما ذكرنا قبل: منفعة تفضل ومنفعة عوض ومنفعة ثواب. ولا ريب في أنها وجوه يحسن بها الخلق عند المعتزلة. وهي التي تسمى بالغرضية في أفعال الله عز وجل. وتكليف الإنسان مدرج فيها أي يراد بتكليفه تعريضه للثواب أو نفعه تفضلا ليس من طريق الاستحقاق أو أن ينفعه عز وجل نفعا مستحقا بالعوض. ويقودنا هذا السياق إلى مقوّمات التكليف عندهم وهي:

- أن يكون الإنسان قادرا[١] على فعل ما كلّف به مشترطين وجود الإرادة والكراهية[٢]. إذ لا يصح أن يكلف الإنسان الفعل إلا ويكون قادرا عليه ويصح منه إيجاده، وبذلك فالقدرة شرط في وجود الفعل وفي كون الفاعل قادرا[٣].
- تمكين المكلف من الأدوات أو اللوازم التي تمكنه من الفعل قبل حال الفعل بجعل الفاعل مريدا لأن الفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة، فإذا اجتمعت الإرادة الجازمة والقدرة التامة لزم عنها وجود الفعل. وقد جعل الأشاعرة القدرة مقارنة للفعل بينما أجمع المعتزلة على تقديمها قبله «وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبدا ما لا يقدر عليه»[٤]، ولا اختلاف بينهما في أن الفاعل ليكون كذلك لابد من أن يكون قادرا[٥].

---

(١) الفرق بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد هو أن قدرة الله سبحانه تتعلق بأصل الفعل بينما تتعلق قدرة العبد بصفات هذا الفعل. فإذا لطم طفل فإن ذات اللطم واقعة فيه بقدرة الله عز وجل، وتأثيره وكونه طاعة على الأول. وكونه معصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره. قاله القاضي. انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ج٣، ص,٢١٥

(٢) انظر القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، ج١، ص,١١ د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص,٩٥

(٣) انظر م ن، ج٢، ص٩١، ٩٢، ٩٣، ,٩٤

(٤) الأشعري، مقالات الإسلامين، ج١، ص,٣٠٠

(٥) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٨١، ,٩١ وابن تيمية (ت٧٢٨هـ) منهاج السنة النبوية، ج٣، ص٥، ,٥١ وكذا الإيجي (ت٧٥٦هـ)، المواقف في علم الكلام، ص,١٥١ ومرعى بن يوسف الحنبلي القدسي (ت١٠٣٣هـ)، دفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، ص,٤٨

- تمكين المكلف بالعلم الناتج عن النظر ليكون قادرا على الاختيار في أن يفعل وأن لا يفعل لأن «التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق في باب القبح»[(١)].

وإذا كان المعتزلة قد شرطوا في قدرة المكلف على الفعل وجود الإرادة والكراهة فإن الأشاعرة رأوا أن الله تعالى يأمر الإنسان بما يكرهه كالقتال وينهاه عما يحبّه كهوى النفس. ولم يشترطوا في المأمور به أن يكون العبد مريدا له ولا من شرط المنهى عنه أن يكون العبد كارها له لأن الفعل موقوف على القدرة والإرادة، وليس على كونه مريدا له، ولكنهم ذهبوا إلى أن فعله لا يوجد إلا إذا أراده أي أن الإرادة شرط في وجود الفعل، وليس في وجوبه علما بأن من المعتزلة من جوّز مقارنة الإرادة للفعل من غير أن تكون موجبة له[(٢)]. وجعل بعض منهم الإرادة موجبة للفعل وذلك لعدم تمييزهم بين مرحلتي الفعل:

الأولى: التي يريد فيه الإنسان ولا يفعل. والثانية: يريد فيها ويفعل إذ جعلوهما معا عزما من الإنسان يوجب التنفيذ[(٣)]. وبهذا لم يكلف الله تعالى العباد ما لا يطيقونه، وإنما كلفهم ما في وسعهم ومقدورهم فعله، فللعبد إذن قدرة وإرادة وفعل حقيقة يستطيع به أن يفعل ما يكلف به أو يتركه، ولكن الله عز وجل هو الخالق ذلك كله عند الأشاعرة[(٤)].

ولم يرد الأشاعرة الحكم على أفعال الله تعالى بالمقاييس الإنسانية لما فيها من محدودية الحكم على الحكمة الإلهية التي تسمو، وتعلو على الحكمة الإنسانية وعدوا القضاء على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع بينهما في العلة والشرط والدليل والحد تشبيها بين الإنسان وبين الله تعالى في الأفعال، لذا بنوا منهجهم في إثبات العلم بالصفات الأزلية ورد الغائب إلى الشاهد[(٥)] على اعتبار جوامع

(١) م ن، ج١، ص,١١

(٢) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص,٢٠٣ وانظر نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، ص,١٥٥

(٣) م ن، ص,٢٠٤

(٤) انظر، مرعى بن يوسف الحنبلي المقدسي، دفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدرة، ص,٥١

(٥) هو من طريق القياس الأصولي، يطلق عليه المتكلمون: قياس الغائب على الشاهد، فالمقيس عليه عند =

أربعة: العلة والشرط والدليل والحد مستدلين بأن الصفات زائدة على الذات[١] بقياس الغائب على الشاهد، فإذا كانت علة كون الشيء في الشاهد عالما هي العلم بدليل قائم، فإن الأمر في الغائب كذلك[٢]، وفي هذا جمع بين العلة والمعلول، فلا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر، وعلى هذا لا يصح تقدير العالم عالما دون العلم لأن الوصف يقتضي الصفة مثلما تقتضي الصفة الوصف. وهذا يؤكد التلازم العقلي بين العلة ومعلولها عندهم[٣] إلا أنهم نفوا أن يكون تلازم بين العلة والمعلول في العلل الطبيعية، لذا لا يلزم عندهم اقتضاء النار الإحراق، وإنما أجروه مجرى العادة ولا توجد ضرورة تحكم العلاقات بين متغيرات العالم إذ من الممكن أن تلاقي النار القطن ولا يحترق، وعلى هذا يجوز أن تختلف كل الآثار المشاهدة للأجسام. ومرادهم هنا هو أن الطبيعة لا تكون فاعلا بل الفاعل الله بالاختيار[٤].

ومثّلوا للجمع بالشرط بأن العلم مشروط بالحياة[٥] في الشاهد وفي الغائب، ومنه وجب طرد الشرط شاهدا وغائبا «نحو حكمنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيا، فلما تقرر ذلك شاهدا اطرد غائبا»[٦].

= المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين، والمقيس هو الفرع. والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين. «وزاد المتكلمون إلى الجمع بالعلة كما هو أعلاه، الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة». انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص,٣٨ د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ص١٣٢، ,١٣٣ وكذا علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل .. ودراسة، ص٢٤، ,٢٥

(١) الله تعالى قادر بقدرة عند الأشاعرة دون مماثلة بين قدرة الله وقدرة المخلوقين للمغايرة بين صفاته وذاته عز وجل عما هي عليه لدى المخلوقين، ويرى المعتزلة الصفات مجرد قول يطلق على الدلالة على الموصوف ليس لها معنى ثابت حقيقي ولا وجود فعلي عن الذات، فهي عين الذات لا شيء آخر. انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص,٥٧ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٧٢، ,٧٣ ود. عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢١٢، ٢١٣، ,٢٨٦ ود. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص,١٤٨

(٢) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٣٨، ود. سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص,١٣٣

(٣) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص,٢٤

(٤) انظر نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، ص,٩٥

(٥) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، ص١٩٧ (باب الكلام في الصفات).

(٦) إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص,٣٨ وانظر د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص,١٣٣

أما الجمع بالحد بين الغائب والشاهد، فمفاده أنه «مهما تقررت حقيقة شاهدا اطردت في مثله غائبا نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم»(١). فكذلك يكون حده في الغائب. ومثلوا للجمع بالدليل «بأن الحدوث والتخصيص والأحكام يدُل على القدرة والإرادة والعلم شاهدا فيجب طرد ذلك غائبا. وتفسير هذا أنه يجب طرد الدليل شاهدا وغائبا، فإنّ التخصيص والأحكام دليلا على القدرة في الشاهد وجب طرده في الغائب»(٢).

وقد اعترض على هذه الأقيسة بخاصة القياس التمثيلي في العلم الإلهي بعدم جواز استواء الأصل والفرع، وذلك أنّ الله تعالى لا يماثله شيء ويصعب جدا أن يساوي المرء بإطلاق بين الشاهد والغائب(٣) بخاصة إذا علمنا من بعض العلماء من يبني نقده واعتراضه فيما سبق على التفريق بين حقيقتي الغائب والشاهد إذ الخلاف في حقيقتهما يوصل إلى الاختلاف في حكم العلة فيهما(٤).

قياس الأولى:

وهو يبنى على أن كل كمال يثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه وهو الذي كان كمالا للموجود غير مستلزم العدم، فالواجب القديم أولى وكل كمال للمخلوق استفاده من خالقه وخالقه أحق به منه. وكل عيب ونقص في نفسه إذا استلزم نفيه عن شيء من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات كان نفيه عن الله عز وجل واجبا من طريق الأولى. وقد استخدم المتكلمون هذا القياس في إثبات صفات الله تعالى كإثبات صفة الكلام لله عز وجل أن الكلام في الشاهد صفة كمال، وأن عدم الكمال يكون عن آفة، فعلى هذا فالله منزّه عن الآفات

---

(١) م ن، ص٣٨.

(٢) د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٢٣.

(٣) ولهم مع قياس الغائب على الشاهد طرق أخرى، وذلك بأن يستخلصوا من المقدمة النتيجة: إنتاج المقدمات النتائج. والاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه وبالسبر والتقسيم وبالإلزامات، وهو تحقيق الملزوم على تحقق الإلزام أو العكس. وبطلان الدليل مبطل للمدلول فما لا دليل عليه يجب نفيه. انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، طبعة مكتبة المتنبي، ص٣٧، ٣٨، ود. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٣٢ وما بعدها.

(٤) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣٧، ٢٧٩، ٢٨٠.

وأحق وأولى بصفة الكلام التي هي صفة كمال للمخلوق، وإن الخالق بذلك أولى وكذلك القول في نفي الآفة عنه سبحانه لأنها صفة قبح[١].

قياس الإحراج:

يقوم على اختيار يتحتّم بين بديلين مكروهين. استعمله المتكلمون ليفحموا الخصوم، ويبطلوا حججهم في مناظرة الفرق غير الإسلامية وفيما بينهم. ويلائم هذا القياس طبيعة المنهج الجدلي عند المتكلمين الذي يهدف إلى إفحام الخصم وإبطال حجته[٢].

قياس التلازم:

وهو أحد صور القياس وضّحه القاضي الجرجاني (ت٧٤٠هـ) بقوله: «الطرد ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت»[٣]. والعكس عدم العلة لعدم الحكم»[٤]، ومعناه عند الإيجي (ت٧٥٦هـ): «أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن يكون اللازم أعم»[٥]. أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما. وميزان التلازم مأخوذ به في البراهين النظرية[٦]. إذا كانت صفة العالم وتركيب العبد محكما عجيبا فصانعه أولى. وهذا العالم عجيب مرتب وهو مشاهد بالعيان ومدرك يلزم منه أن خالقه عالم وإن كان عالما فهو حي، وإن كان عالما حيا فهو قائم بنفسه وليس بعرض[٧]. والتلازم عند بعضهم «يلزم من وجود الشيء

(١) انظر الماتريدي (أبو منصور (ت٣٣٢هـ)، التوحيد، ص٥٧، ,٥٨ ود. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص٢٧٦، ٢٧٩، , ٢٨٠ د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص,٢٧

(٢) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص,٢٧

(٣) التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط١، ١٤٠٥هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ص١٨٣، وكذا ط١، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، ط١، ١٩٩١م، ص,١٥٤

(٤) م ن، ص,١٩٨

(٥) المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة (د.ت)، ص,٣٦

(٦) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص,٢٨

(٧) انظر م ن، ص٢٨، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] تساق مساق مسألة العلو، لا يفهم منها من صفات المخلوقين بل يوصف الله عز وجل بها كما يليق بجلاله وعظمته وينزل كما يليق =

وجود شيء آخر، وهو من صور قياس الغائب على الشاهد وهو انتقال من الشاهد المحسوس إلى الغائب وهو معرفة الله وصفاته، وهو منهج قرآني في الاستدلال على وجود الله وصفاته» اعتمده المتكلمون في إثبات وجود الله ووحدانيته حين استدلوا بحدوث العالم على وجود محدث له[(١)] وبإثبات صفاته تعالى قياسا على الشاهد مع اعتبار التفرقة بين صفات الله تعالى والمخلوقين. وفي هذا نبّه يوسف كرم إلى أنّ معرفة الغائب تحصل بالحكم لا بالتصور الساذج لأن التصور يكتسب في الحقيقة بالمشاهدة. فإذا حكمنا بأن الله عليم مريد كان هذا الحكم صادقا لأنه بني على شواهد قاطعة، ولكن لا ينبغي محاولة تصور العلم الإلهي أو الإرادة الإلهية في ذاتهما أي النحو الذي توجد عليه الصفة في الله تعالى، فمثل هذا التصور ممتنع علينا لأن الماهية الإلهية غائبة عن عقلنا، ولوجود فرق لا متناه بين عقلنا وبينها. على أن هذا القصور في تصورنا لا ينبغي أن يدفعنا إلى أن نتّهم علمنا كما فعل اللاأدريون الذين يدّعون بأننا لا نعرف عن الله شيئا[(٢)]. وإذا كان ما نحكم به في حق الله تعالى تبعاً لماهية المخلوقات فلا نتصور الله جل وعز على مثالنا، ولما كان الله غير معلوم لنا علما مباشرا تظل الصفة المحكومة بها خافية دون أن ينال ذلك من قوة الحكم. وهذا يفرض الاحتياط ويلزم برسم الحدود لإضافة الصفة لله. فقولنا: الله عليم مريد امتنعنا عن تصور العلم والإرادة في الله قوتين متمايزتين من الذات مدرّجتين في الفعل متناولتين موضوعات جزئية عديدة كما هو الحال في الإنسان[(٣)].

الإلــــزام:

«وهو إلزام الناس لوازم أقوالهم وإضافتها إليهم إضافة أقوالهم لأنفسهم»[(٤)] على أن الذي يضاف إلى المرء ما قاله. أما تقويله ما لم يقله وإلزامه إياه وأخذ

= بجلاله وعظمته، فقول الله تعالى هذا دال على نفي الشبه له في الصفة والذات، وبأن الخلق لا يأتون مجتمعين بمثل كلامه. انظر الماتريدي، التوحيد، ص,٥٨ وابن جماعة (ت٧٢٧هـ)، إيضاح الدليل على قطع حجج أهل التعطيل ص ٤٠، ,٤١ وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، الجواب الصحيح لمن يدل على دين المسيح، ج٢، ص١٦٤، ج٤، ص,٤٠٦ والواسطي (ت٧١١هـ)، النصيحة، ص٢٥، ,٢٦

(١) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، ص٢٢، ,٢٣

(٢) انظر يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦، ص١٥٣، ص,١٥٤

(٣) م ن، ص,١٥٤

(٤) د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل . . . دراسة، ص,٢٨

نتائج منه، فـلا أثر له في منقول ولا يؤيده معـقول[١]. وقد ساعـد المنهج الجدلي القائم على إفحـام الخصم بكل الطرق على انتشار الإلزام بين الفرق، تلزم بعـضها نتائج أقوال لم تُقل. ولعل أبرز مثال على هذا إلزام الماتريـدية والأشاعرة للمعتزلة بالقول بقدم العالم لقولهم بشـيئية المعدوم[٢]. وهم يقصدون المعدوم الممكن الذي قرروا ثبـوته تمييـزا له عن المستحـيل الممتنع، ولكن آراءهم في المـعدوم متـعدّدة، فبعضهم قال: لا يصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكورا ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا ولا جـوهرا ولا عـرضا. وهو اخـتـيـار الصالحي الذي يـوافق أهل السنة في الامتناع من تسـمية المعدوم شـيئا. وذهب الكعـبي ومعتزلة بغـداد إلى أن المعدوم شيء، ومعلوم، ومذكور، وليس بجوهر، ولا عرض. أما الجبائي وابنه أبو هاشم فذهبا إلى أن كل وصف يسـتحقه الحادث لنفســه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمـه، وقالا أن الجوهر كان في حـال عدمه جوهرا، والعـرض كان في حال عدمـه عرضا، والسواد سوادا، والبيـاض بياضا في حال عدمهـما. بيد أنهم امتنعوا جـميعا عن تسـمية المعدوم جـسما لأن الجسم عندهم مركب وفـيه تأليف وطول وعرض وعـمق ولا يصح وصف المعدوم بما يوجب قيـام معنى به[٣]. وقد ذهب الخياط إلى رأي لم يقل به غـيره من المعتزلة وسائر الفرق بزعـمه أن الجسم في حال عـدمه يكون جسمـا. فالجسم في حال عـدمه جسم غيـر أنه لم يجز أن يكون المعدوم متحركا لأن الجسم في حال الحدوث لا يصح تحركه عنده، بينما كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث ثابت له في حال عدمه[٤].

لقد ذهب المعـتزلة إلى القول بشيئـية المعدوم الممكن لأنهم يقرون المـاهيات قبل دخولها إلى الوجـود، ويرون إمكانية تصور الماهيات دون أن يـكون لها وجود في الخـارج. وهم يبنون إقـرارهم السابق عـلى فكرتهم التي ترى الوجـود زائدا على

(١) انظر م ن، ص,٢٩

(٢) انظر البغدادي، الفـرق بين الفرق، ص ١٧٩، ص,١٨٠ ود. علي عبد الفتاح المغربـي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ص,٢٩

(٣) م ن، ص,١٧٩ وكذا نوران الجـزيري، قراءة في علم الكلام -الغائية عند الأشـاعرة-، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص,٢٣

(٤) م ن ، ص١٧٩، ,١٨٠

الماهية وهذا يرفضه الأشاعرة لأنه يمثل خطرا على القول بالخلق المحدث وعدّوه إرهاصا لقول المعتزلة بقدم العالم(١). لهذا لا يتقرر إثبات حدوث العالم عند الأشاعرة إلا بالقول أن الحوادث قبل الإيجاد لم تكن أشياء ولا ذواتا ولا أعيانا ولا جواهر ولا أعراضا. فالمعدوم منتف عند الأشاعرة ليس بشيء(٢)، والشيء عندهم مقابل للمعدوم، ولا يفرّقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين. فالشيء هو الموجود والموجود هو الشيء(٣).

إن فكرة الخلق لدى المعتزلة يفسرها يحيى هويدي على أنه عملية تمرير للمعدوم من حال العدم إلى حال الوجود فالقول: «الله خلق الأشياء من العدم» يفسر حرفيا وبالنص بمعنى أن العدم بمثابة مادة أولى فأثر الفاعل بذلك ليس سوى المرور بالمعدوم الممكن من إمكان الوجود إلى الوجود. وإذا كان مفهوم الخلق عند الأشاعرة هو الخلق من العدم فإن معنى الخلق عند المعتزلة يعني الخلق من المعدوم. وبهذا فإن الخلق من العدم يعني أن ما لم يكن أصبح كائنا وموجودا، بينما يدل الخلق من المعدوم أن الذي كان على نحو ما أصبح كائنا على نحو آخر بمعنى الانتقال من الثبوت الأزلي إلى الوجود العيني(٤)، ناهيك أن المعتزلة يتصورون خلق الله تعالى على مرحلتين:

- خلق قديم لعالم المعدومات على طريق علمه وقدرته.
- وخلق لعالم الأعيان على طريق الإحداث التي تنتقل به الأشياء من حالتها الثبوتية الشيئية إلى حالتها الجسمية العينية(٥).

وحرص المعتزلة على التفرقة بين ماهية الله وماهية العالم يهدف إلى تدعيم أصل التوحيد وإلى توحيد الذات والصفات، ولينفوا التعدد والتغيّر عن الذات الإلهية، فمسألة الانتقال من الواحد إلى العالم المتكثّر حملتهم على تجنب إثبات

(١) انظر، نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام- الغائية عند الأشاعرة، ص٢٤.

(٢) انظر، الباقلاني، كتاب التمهيد، ص١٥.

(٣) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص١٧، ونوران الجزيري، قراءة في علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة، ص٢٤، ٢٥.

(٤) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩، ص١٥٤، ١٥٦.

(٥) م ن، ص١٦٠.

الانتقال المفاجيء من الله الواحد إلى العالم المتكثر، وذلك لمنع أن يكون الله تعالى محلا للحوادث فقادهم هذا إلى إثبات مرحلة وسط هي مرحلة المعدوم الممكن المتشيء الثابت على أنها مرحلة تفتقر إلى التحقيق في الخارج العيني. ويكون الله تعالى في هذه المرحلة عالما بالأشياء وقادرا عليها، تتلوها مرحلة الإرادة أو حدوث التحقق الخارجي العيني للمعدومات الممكنة الثابتة، ولهذا اعتقد المعتزلة أن القول بهذه المرحلة المتوسطة التي يكون فيها المعدوم شيئا يعمل على حل إشكال صدور الكثرة عن الواحد(١). ويستند المعتزلة والأشاعرة كلاهما في أن الشيء هو المعلوم وأن الشيء هو الموجود على ما جاء في القرآن الكريم فقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يعضد آراء المعتزلة للإشارة إلى يوم القيامة بلفظ شيء على الرغم من كونه معدوما في هذا الوقت، وتنزيه الله تعالى في الآية الثانية عن أن يكون شبيهًا بأي شيء وهو معنى يجمع بين الموجودات والمعدومات .

أما الأشاعرة فيذكرون قوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩] لهذا رأى الباحثون أن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة لا يندرج تحت مبحث الوجود بل تحت مبحث المعرفة وينتج عن هذا أن إلزام المعتزلة بالقول أن العالم قديم مستبعد وما يزكي هذا ويقويه معارضته لأهم أصل من أصولهم وهو التوحيد(٢) ولعل طبيعة الجدل الكلامي التي إتسم بها مفكروا المعتزلة في مسألة المعدوم قد أوصلهم إلى أن المعدوم شيء باعتباره موضوعا للفكر فلزم أن يكون له كالموجود ضرب من الوجود كما ذكر (دي بور) الذي أضاف أن أقل ما فيه من الثبوت تعلق الفكر به، والإنسان يفكر في المعدوم عوض من أن لا يفكر أصلا(٣).

---

(١) م ن، ص١٥٧ - ١٥٩.

(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٧٨ ود. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين) مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية، ط٤، ١٩٨٢، ج١، ص٢٩١ وكذا نورن الجزيري قراءة في علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة - ص٣٣، ٣٤ وكذا د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص٢٩، وص ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية ص ١٠٠.

الاستدلال بالقرآن الكريم:

عد المتكلمون الآيات القرآنية أصدق أنواع الاستدلال لأن الدليل عندهم يستلزم المدلول. ولما كان استدلال الآية استدلالا جزئيا معينا بجزئي آخر معين لا يشمل معه آخرين، فإنه صورة من صور التلازم في الوقوع بين الدليل والمدلول كأن يكون العلم بمعجزات الرسول محمد ﷺ آية على نبوته أو أن يكون العلم بثبوت نبوته عليه الصلاة والسلام أمرا كليا بينه وبين غيره لاختصاص هذه المعجزات به وحده، وقد يكون الاستدلال كليا بكلي فيستدل بجنس النهار على جنس الطلوع إذ طلوع الشمس آية على وجود النهار[1]. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢].

الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه:

كقياس الألوان على الأكوان في - استحالة تعري الجواهر عنها وليست في آخر تحليلها سوى قياس الغائب على الشاهد، وهو عند إمام الحرمين إلحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه[2].

نفي ما لا دليل عليه:

نجد فيه بطلان الدليل دالا على بطلان المدلول وطريقُهُ على وجهين:

الأول: يثبت بنقل أدلة المثبتين للشيء ثم يبيّن ضعفها.

الثاني: تحصر فيه أوجه الأدلة ثم تنفى بالاستقرار.

وهذا معناه العودة إلى الأول[3] لأن نفي الدليل معناه إلغاء جهة الاستدلال به.

وقد اعترض الإيجي على أنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول «لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لا نراها لعدم الدال على وجودها، والنظريات لجواز معارض

(١) انظر د. على سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص,٢٧٦

(٢) م ن، ص,١٣٧

(٣) انظر، الايجي، المواقف في علم الكلام، ص,٣٧ ود. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة ص ,٣٠ و د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص,١٣٩

لدليل لا نعلمه أو غلط لا دليل عليه، وأيضا فإنّ ما لا دليل عليه غير متناه وإثباته محال»[١] ثم قال: «والجواب: عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع (..) وإلاّ لزم على العوام والكفار. وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما»[٢].

وذهب المتأخرون إلى إبطال هذا القول واللجوء إلى اعتماد الأدلة السمعية في إثبات رؤية الله تعالى ولم يكن اعتمادهم الأدلة العقلية سوى لدفع حجج الخصوم. مثلما فعل الماتريدية لقولهم العلة المطلقة لرؤية الله تعالى كونه قائما بالذات. فما كان قائما بالذات يجوز رؤيته وما لم يكن كذلك استحالت رؤيته وهو في الواقع رد على المعتزلة الذين يعلقون الرؤية بالجسم لذلك لا يتصورون أحدا يعتقد أن الله يرى إلا، ويعتقد مثلهم أنه جسم بخلاف الماتريدية الذين استدلوا بأن الله يرى لأنه قائم بالذات لا لأنه جسم[٣].

توظيف صيغ جدلية:

يعتمد المتكلم في جدله صيغا تمكنه عند المناظرة والمجادلة من استقصاء ما يلزم من الفروض الخاصة بالقضية المتناولة ليرد عليها دون أن يترك لخصمه دليلا يستند إليه.

وقد أورد المتكلمون من هذه الصيغ الجدلية ما يلي: «فإن قال قائل ... قيل له»، «فإن قالوا .... قيل لهم ....»[٤] ومنها قول الزمخشري: «وإن هم قالوا .... قيل لهم» وكذلك «فإن قلت .... قلت ....»[٥]. ومنها عند الإيجي[٦]: قالوا: «..... والجواب ....»، وكذلك: «فإن قلت ..... قلنا .....»، و«فإذا قيل ... قيل....»، وقوله: «فإن قيل .... قلنا....».

(١)، (٢) م ن، ص, ٣٧

(٣) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، ص, ٣٨٧

(٤) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، ص٩ وما بعدها، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (م،و،ف،م) الجزائر ١٩٩٠، ج١، ص١، وما بعدها.

(٥) انظر الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج١، ص٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٤، ٤٥، وما بعدها.

(٦) المواقف في علم الكلام، ص٣٦، ص٣٧، ص٣٨، ص, ٤٣

وضع المصطلحات العلمية:

لا تخلو العلوم من مصطلحات خاصة تداول فيها، تعدّ مفاتيح لازمة للدارسين كي يفهموها ويتمكنوا من درايتها، لهذا صنّف علماء الكلام كتبا تتضمن التعريف بمصطلحاته وشرحها منها: كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي (ت٣٢٢هـ)، وكتاب الحدود لابن فورك (ت٤٠٦هـ)، وكتاب الحدود والحقائق للشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ)، والمقدمة للألفاظ المتداولة بين المتكلمين للطوسي (ت٤٦٠هـ)، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين الآمدي (ت٦٣١هـ)[١].

ب- الأدلة النقلية

الأدلة النقلية «السمعية» عند المتكلمين: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. سمّاها الباقلاني: أدلة التوقيف والسمع[٢]، فكتاب الله تعالى أصل الأدلة وأقواها. نقل إلينا متواترا بالقراءة المشهورة. والسنة في معناها الاصطلاحي قول النبي وفعله وإقراره. والإجماع[٣]: اتفاق المجتهدين من أمة الرسول ﷺ في عصر على أمر ديني. أما القياس فقول «مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر[٤] كقولك: العالم متغير وكل متغير حادث، فهو مركب من قضيتين يلزم عنهما لذاتهما إذا سلمتا أن العالم حادث. هذا لدى أهل المنطق. أما عند أهل الأصول[٥]، فحمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما لمساواته علة حكمه أو

---

(١) د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة ص,٣٢ وانظر د. عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الآمدي، دراسة وتحقيق، دار المنهل بيروت، ط١، ,١٩٨٧

(٢) كتاب التمهيد، ص,١٣ انظر أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط١، ١٩٩٠م، ص,١١٣

(٣) وهو حجة عند جمهور الأمة بخلاف الخوارج والروافض، راجع أبو القاسم محمد بن أحمد، تقريب الأصول إلى علم الأصول، ص١٢٩، ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين ج١،ص٣٩٢ وكذا أحمد محي الدين العجوز، مناهج الشريعة الإسلامية، مكتبة المعارف، بيروت ط٣، ١٩٨٥، ج٣، ص,١٢٧

(٤) انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت ط٣، (د.ت)، ج١، ص٣٩٢ ص ,٣٩٣

(٥) قال الجرجاني: المراد من الأصول الجامع الصغير والجامع الكبير والمبسوط والزيادات. والمراد: أصول الفقه التي تمثل القواعد التي يتوصل بها إلى الفقه. التعريفات، ص,٤٣ وانظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١، ص,٣٨٦

نفيه عنهما بأمر جامع بينهما[١]. وقد دأب العلماء على إثبات أكثر الأحكام به لانحصار نصوص الكتاب والسنة، ولأن مجالات الإجماع معدودة والوقائع غير محصورة. قيل: «حجة عند العلماء ممن الصحابة فمن بعدهم إلا الظاهرية»[٢] وقيل: حجة في الأمور الدنيوية، وأما في الشريعة فممنوع عقلا أو شرعا. وقيل: يمتنع في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات لكونها مما لا يدرك المعنى فيها. وقيل: لا يمنع، وممنوع ما لم يضطر إليه فيما لا نص له. وممنوع في أصول العبادات. بيد أن بعضهم أسس صحة القياس حجة على قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ .من ناحية أن الاعتبار قياس الشيء بالشيء[٣].

إن علماء الكلام يتفقون في الأخذ بالدليل النقلي وجعله حجة، فيما ساقوه من آراء لكنهم اختلفوا في ناحية مستوى التوغل العقلي الذي تفاوتت فيه فرقهم، وهو ما يظهر في موضوع التأويل الذي بينا المراد به فيما مضى من هذا البحث.

ج- دليل التأويل:

وهو من الأدلة التي اعتمدها علماء الكلام يتعلق بالآيات المحكمة والمتشابهة[٤] في القرآن الكريم.

---

(١) انظر أبو القاسم محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى الأصول، ص١٣٤، وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣٦، ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١، ص٣٩٢، وكذا أحمد محي الدين العجوز، مناهج الشريعة الإسلامية، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٥، ط٣، ج٣، ص, ١٣٠

(٢) أبو القاسم محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص, ١٣٤

(٣) انظر محمد فريد وحدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١، ص, ٣٩٢ انظر الأدلة النقلية، أبو القاسم محمد بن أحمد الجوزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص١١٤، ص١١٥، ص١٢٩، ص, ١٣٤

(٤) قال عبد الجبار السمعاني منصور بن محمد (ت٤٨٩هـ): يعرف معنى المحكم والمتشابه من المجمل والمفسر، فالله تعالى وصف جميع القرآن بأنه محكم وبعضه بأنه متشابه. الأول: قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود:١]، ومعناه أن منزله أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت. والثاني: قوله عز وجل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] أي متماثل في الدلالة والإعجاز والعلو. أماالثالث: فقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد اختلف العلماء في المحكم والمتشابه على أقاويل: انظر قواطع الأدلة في الأصول، ص, ٢٦٥
وقال الغزالي أو حامد (ت٥٠٥هـ): «اختلف الناس في بيان المحكم والمتشابه على ستة مذاهب: فالمحكم عند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الوعد والوعيد الوارد على الجرائم والكبائر. والمتشابه الوارد منه =

وقد ذكرنا نص الزمخشري عند تفسيره سورة آل عمران[١] الذي ضمن ما قيل في فائدة المجيء بالمتشابه في القرآن الكريم، والتي تتحدد في الدعوة إلى النظر والتأمل والتمعّن والتفكر والامتحان والابتلاء. والإنسان في كنف هذا يذعن ويسلم بما يحتاج إلى الإذعان والتسليم غير أنه يبحث، ويجتهد في الذي يحتاج إلى الطلب والبحث. ولعل هذا هو الذي جعل التأويل يأخذ أهمية بارزة لدى المسلمين كلهم الأمر الذي أدّى إلى اختلاف مواقفهم فيه بين رافض له، ومتساهل في اعتماده أو معتدل جمع بينه وبين المنقول أو أخذ بالمنقول أصلا دون أن يتعمق في المعقول.

بنى المعتزلة فهمَهم لنصوص القرآن الكريم على أصولهم الخمسة محتكمين إلى العقل الذي اعتمدوه أساسا لفهم الشريعة، وعلى أن الشريعة مؤكّدة لما في العقول ومتفقة معه، وغير دالة وحدها على وحدانية الله وعدله وسائر الأحكام العقلية[٢]. تحرّزوا في الأخذ بالنقل، وتأوّلوا ما رأوا ظاهره مخالفا للعقل، ومنحوا العقل دورا أوليا سابقا على الشرع فصار الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي وهو ما ظهر في قول القاضي عبد الجبار حين تعرّض للأدلة: «اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع» ثم قال: «ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل (..) وما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله»[٣]. وقد قدّمه الزمخشري أيضا على الأدلة كلها، ويبدو ذلك عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يوسف: ١١١]. قال: بأن العقل يحتاج إليه

= على الصغائر. وقال الأصم: المحكم نعت رسول الله ﷺ في التوراة والمتشابه نعته في القرآن. وقال بعض السلف الحروف المقطعة في ابتداء السور وما عداها محكمة. وقيل: المتشابه ما ورد عليه النسخ والباقي محكم. وقيل: المتشابه ما عسر إجراؤه على ظاهره كآية الاستواء. وقال الزجاج: الكل محكم إلا آيات القيامة. المنخول، ص, ١٧٠ وانظر تفسير القرطبي (ت٦٧١هـ)، ج٢، ص٩ وما بعدها. وكذا أبو حيان الأندلسي (ت٧٥٤هـ)، البحر المحيط في التفسير، ج٣، ص٢٢، ,٢٣ وقال الشوكاني (ت١٢٥٠هـ): المحكم مالا يحتمل من التأويل إلا وجها والمتشابه ما احتمل أوجها. وقيل: المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والأمثال. إرشاد الفحول ص ,٦٥

(١) آل عمران: ,٠٧

(٢) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص, ٦٠

(٣) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص, ٤٠

الدين لأنه القانون الذي تستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل[١]. فالعقل أصل الشرع تتوقف صحته عليه، ولا يستدل على توحيد الله سبحانه، وعدله عندهم بالكتاب وبالسنة وبالإجماع، وإنما يستدلون عليهما بالعقل إذ لا يعرف الله تعالى إلا بالعقل، ولا يستدل عندهم بالقرآن الكريم على ما يدل عليه من معانٍ إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره، لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ويتوقف هذا على كونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح وهذا بدوره مبني على معرفة كونه عالما بقبح القبيح مستغنٍ عنه، فلا يجوز الاستدلال على هذه الأصول الاعتقادية به، لأنه فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله. ولا يستدل بالسنة النبوية عند المعتزلة أيضا إلا بعد ثبوتها سنة رسول عدل حكيم، ولا بالإجماع لأنه إما أن يستند إلى القرآن الكريم باعتباره حجة أو إلى السنة. وهما فرعان عن معرفة الله عز وجل[٢]. ولكن ثمة أمور سمعية لا يتوقف الدليل فيها على العقل بل على السمع مثل كيفية العبادات والثواب والعقاب[٣]. ولابد أن توضّح أن أسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي (السمعي) عند المعتزلة باعتبار الأول أصلا، والثاني فرعا لا يوحي بالتعارض لأنهم عدّوا الشريعة توكيدا لما في العقول وقالوا ليست وحدها الدليل على وحدانية الله وعدله وسائر الأحكام العقلية. قال القاضي عبد الجبار: «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول. فأما أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداء فمحال»[٤].

ولا تفيد الدلائل النقلية (السمعية) عند المعتزلة اليقين لأنّ إفادتها تتوقف على العلم بالوضع أي بوضع الألفاظ التي نقلت عن النبي ﷺ إزاء معان مخصوصة، وكذلك على الإرادة[٥] أي العلم بأن المعاني مرادة له، إذ العلم بوضع الألفاظ

---

(١) الكشاف، ج١، ص,٤٥٠.

(٢) م ن، ج١، ص,٤١.

(٣) انظر القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، حقق بإشراف طه حسين وإبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر ١٩٦٠، ١٩٦٥، ج١٥، ص,٢٧.

(٤) م ن، ج٤، ص١٧٤، ١٧٥, وكذا ج ١٦، ص٣٥٤، وانظر د. نصر حامد أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص,٥٩.

(٥) فعل الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه وميل يتبع ذلك بعد اعتقادنا أنّ الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو ضر ميلا إليه. وهو مغاير للعلم. انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ,١٤٨ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص,١٩٦

المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام مبنية على نقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان. ويتوقف الثاني على عدم النقل والاشتراك وعدم المجاز والإضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية، فهي ظنية لأن النقل باعتباره فرعا لا يزيد على العقل -باعتباره أصلا- في القوة[(١)].

غير أن الدارس نفسه ذهب إلى أنها «قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات» ثم بيّن أننا «نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوها في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيها سفسطة» ثم قال: «نعم: في إفادتها اليقين في العقليات نظر لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟» ثم أجاب: «وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه»[(٢)].

ولعل في هذا ما يكشف عند الدارسين الغاية المشتركة التي انتهى إليها المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة[(٣)] في جعل العقل أصلا للشرع، وأن صحة الاستدلال على الأصول الاعتقادية كمعرفة الله تعالى وصفاته تكون به لا بالسمع، ومن أن صحة السمع متوقفة عليه، ومن أنه الأصل والسمع الفرع، ولا سبيل للاستدلال بالفرع على الأصل للدور الواضح فيه[(٤)]. بينما وقف الماتريدي موقفا قام على التوازن[(٥)] بين العقل والسمع. وهو يرى يقينية الأدلة العقلية، لكنه عد بعض الأدلة النقلية أو السمعية يقينية وبعضها الآخر ظنية يدل على هذا ما فسّره بعض الدارسين للماتريدية[(٦)] الذين رأوا الأحكام العملية الشرعية تفيد اليقين لأن الشرع مبني

---

(١) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٤٠.

(٢) م ن، ص٤٠، وص٣٨.

(٣) نسبة للأشعري أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري (ت٣٣٢هـ).

(٤) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٤٣.

(٥) انظر م ن، ص٤٣، وص٣٢٧.

(٦) نسبة لأبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ). تعود المدرسة الماتريدية للإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، لذا واكب انتشار الماتريدية انتشار المذهب الحنفي.

عليها وحصر ذلك في الآيات المحكمة. أما فائدة الظن ففي الآيات المتشابهة لأنها لا تفيد اليقين إذ ورد فيها إضافة صفات الله تعالى مثل اليد والرجل والمجيء ونحوها من الأوصاف الحسية، فإذا قلنا: إن هذا يفيد اليقين فإنه يحقق التجسيم والتشبيه لله تعالى وهو ما لا يجوز في حقه سبحانه، لذا وجب القول بالظن فيها حتى يمكن تأويلها وعدم إضافة هذه الأوصاف الحسية وتحقيق التنزيه لله عز وجل. إن الوسطية في هذا الموقف واضحة وهي أكثر مرونة من موقف المعتزلة والأشاعرة في القول بظنية الدلالة السمعية لأنه يقع في الوسط ويقرر ما هو يقيني غير قابل للظن، وما هو ظني ولا يمكن فيه اليقين تمهيدا لتأويله، فوصلوا بهذا إلى صعوبة اليقين المطلق أو الظن المطلق لما في الأول من تشبيه وتجسيم، ولما في الثاني من تشكيك وهدم للشريعة(١).

وهكذا بنى المعتزلة تفسيرهم لأي الذكر الحكيم على أسس من علم الكلام تعكس سمات مذهبهم وتوجب النظر وتؤسس على الأدلة العقلية والنقلية والتأويل. وإن منهجهم في التفسير في إطار أصولهم يكشف هذا ويثبته.

---

(١) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٤٠، ود. عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٤٣، وما بعدها.

الفصل الثالث

التفسير عند المعتزلة

أولا: التفسير في إطار الأصول الخمسة.

١- أصل التوحيد:

- نفي الرؤية.
- نفي التشبيه.
- الصفـات.

٢- العدل.

٣- الوعد والوعيد.

٤- المنزلة بين المنزلتين.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانيا: التفسير بالرأي قبل الزمخشري

أولا: التفسير في إطار الأصول الخمسة:

لقد أقام المعتزلة نسقهم الفكري على أصول خمسة ذكرها الخياط المعتزلي، فقال: «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[1].

١ - التوحيد:

هو أهم أصل اجتمع المعتزلة عليه من بصريين وبغداديين وغيرهم رغم اختلافهم فيما عداه من الفروع. تمسكوا بهذا الأصل وأقرّوه مواجهين به منكريه من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام، ولتنزيه الله تعالى عن كل مظاهر التجسيم وصور المماثلة. إنهم قاوموا كل النزعات التي تسللت إلى البيئة الإسلامية من طريق غلاة الفرق التي انتسبت إلى الإسلام، فوقفوا لها بالمرصاد، وجادلوا غيرها من الفرق الإسلامية، ونفوا تعدد الألوهية وحاربوا ثنوية الفرس القائمة على مبدأي النور والظلمة، وأنكروا الصفات التي تزيد عن ذات الله تعالى لأن في إثباتها مشاركة لله عز وجل الواحد الأحد في القدم، فالله تعالى تام الأحدية هو وصفاته شيء واحد[2]، لذا فالله قادر لذاته، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، قال: «فإن قلت: القوة هي الشدة والصلابة التي في البنية وهي نقيضة الضعف، وأما القدرة فما لأجله يصح الفعل من الفاعل من تميّز بذات أو بصحة بنية، وهي نقيضة العجز. والله سبحانه وتعالى لا يوصف بالقوة إلا على معنى القدرة، فكيف صحّ قوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾، وإنما يصح إذا أريد بالقوة في الموضعين

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص١٨٨- ,١٨٩

(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٣٦، والمسعودي (ت٣٤٦هـ)، مروج الذهب، ج٣، ص,٢٧٦ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص,٧٤ وكذا أحمد بن يحيي المرتضى (ت٨٤٠هـ) المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، باب ذكر المعتزلة، ص,٦ وكذا دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص,٨٧ وكذا مصطفى الضاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن الكريم، ص١٠٩، وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٤٤ وما بعدها، وص,٥٩

شيء واحد؟ قلت: القدرة في الإنسان هي صحة البنية والاعتدال والقوة والشدة وصلابة في البنية وحقيقتها زيادة القدرة» ثم قال: «فكما صح أن يقال الله أقدر منهم جاز أن يقال أقوى منهم على معنى أنه يقدر لذاته على ما لا يقدرون عليه بازدياد قدرهم»[١].

وعلى الرغم من أن المسلمين كلهم موحّدون، فإن المعتزلة حرصوا على فلسفة فهمهم للتوحيد، فاختصوا بما لم يُعتقد عند غيرهم من الفرق، ذلك أنهم رأوا نتيجة لازمة للتوحيد هي أن يكون الله تعالى (أزليا) بذاته. أما صفاته فليست كذلك، لهذا فالقول إن الله (عالم) هو أن العلم بتلك الذات الإلهية نفسها، وليس بأن تكون صفة العلم قائمة وحدها وأزلية مثل الذات، لأن الصفة إذا شاركت الذات الإلهية في القدم أدى إلى مشاركتها في الألوهية، لذلك قالوا: «إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسمة ولا صفة له وواحد في أفعاله ومحال وجود قديمين قادرين، وذلك هو التوحيد»[٢] على أن بحث الصفات بدأ عندهم غير ناضج لدى واصل بن عطاء الذي لم يزد القول فيها عن استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، وأن الذي أثبت معنى صفة قديمة أثبت إلهين[٣] ثم نضج بحثهم وتوسع على يد أبي الهذيل العلاّف ومن تلاه في إطار البحث الكلامي والنظر الفلسفي المتناميين.

وقد ذكر الخياط[٤] (ت٣٠٠هـ) رد ابن الراوندي[٥] على أبي هذيل

---

(١) الكشاف، ج٣، ص٤٤٨ - ٤٤٩.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص,٥٥

(٣) انظر م ن، ج١، ص, ٦٠

(٤) الخياط شيخ المعتزلة البغداديين له الذكاء المفرط والتصانيف المهذبة، وهو أبو الحسن عبد الرحمان بن محمد بن عثمان. كان متبحرا في العلم وهو من نظراء الجبائي.. صنف كتاب الاستدلال ونقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة، وكتاب الرد على من قال بالأسباب وغير ذلك. وهو من الطبقة الثامنة تنسب إليه فرقة الخياطية، وشاركوا القدرية في جميع أصولهم، وانفردوا عنهم في إثبات المعدوم شيئا فقال الخياط: إن جسم في حال عدمه يقال له جسما لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسما ... إلخ.
انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٧٩، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٩ - ,٩٠ وابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص,٤٩ ومحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص, ٢٢٠ ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٣، ص٨٠٣ (خيط).

(٥) هو أحمد بن يحيي بن اسحاق أبو اسحاق من أهل مرو. كان من متكلمي المعتزلة، سكن بغداد ثم =

العلاّف[1]، فقال: «وكان يزعم أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو»، ثم قال: «فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة إذ كان هو العلم والقدرة»، ثم قال: «وما علمت أبداً من أهل الأرض من اجترأ على هذا قبله»[2] لكن الخياط وضّح المراد من قول أبي الهذيل ردا على ابن الراوندي بأنه لما رأى فساد القول بأن الله عالم بعلم قديم وفساد القول بأنه عالم بعلم محدث، وبأنه قد صحّ لديه أن الله عالم في الحقيقة، قال: إنّ الله عالم بنفسه، فليس من الصواب في هذا القول أن رأيه هو أن الله علم وقدرة وحجة ذلك أن أهل التوحيد كافتهم يقولون: «إن وجه الله هو الله لأن الله عز وجل قد ذكر الوجه في كتابه العزيز: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ ﴾ [الإنسان: ٩]، وقد فسد أن يكون له وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه، فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو». وعلى هذا يقال أيضا: إن علم الله هو الله كما يقال: هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأي أي هذا الأمر نفسه، وهذا هو الرأي نفسه[3]. ومن هنا يؤكد المعتزلة أنّ قول أبي الهذيل العلاف: بأن الله تعالى يستحق الصفات لذاته فهو عالم بذاته وهذا هو المراد، فالصفات لا تغاير الذات عنده كما أن ذاته ليست علما.

وإذا كان الأشعري قد أرجع رأي العلاف في العلم والقدرة والحياة إلى نقلها عن أرسطو الذي قال: «إن الباريء علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله،

= فارقها، وكان حاذقا بالكلام. وقيل: كان أبوه يهوديا فأسلم. قال بعض اليهود لبعض المسلمين: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا»، كتب في الإلحاد والزندقة، ولأبي علي الجبائي ردود كثيرة عليه، وكذا الخياط في الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد.

انظر ابن قايماز الذهبي، ج١٤، ص٦٠، ٩١، ومحمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان (ت٨٧٩هـ). كتاب التقرير والتحبير، ج٣، ص٦١، ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٤، ص١٥٥ - ١٥٦ .

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري صاحب المباحث العالية هي مذهب المعتزلة، وله مع خصومهم مجالس ومناظرات. كان حسن الجدل وقوي الحجة وكثير الاستعمال للأدلة والإلزامات. اختلف في وفاته فقيل: سنة ٢٢٦هـ. وقيل: ٢٢٧هـ. وقيل: ٢٣٥هـ. وقد كف بصره وخرف في آخر عمره دون أن يذهب عليه شيء من الأصول لكنه ضعف عن محاجة المخالفين. انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٢١ - ١٢٢، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٤ ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج٦، ص٥٣٩.

(٢) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص١٢٨

(٣) انظر م ن، ص١٢٨- ١٦٧ - ١٧١ .

بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه، وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو»[١] فإن تحديد مقصد العلاّف الآنف الذكر يهدم تهمته، أضف إليه المخالفة الواضحة بين معنى المحرك الأول عند أرسطو «المحرك الأول هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»[٢]، وبين معنى الله عز وجل عند المعتزلة الذي يتأسس على فاعلية الله تعالى في الكون، وخلقه له، وعنايته به، وتصرّفه فيه، وعلمه بجزئياته وكلياته[٣]. بينما نفى أرسطو هذا وذهب إلى تنزيه الله عن العلم بالموجودات معتقدا أن هذا العلم يضيف إلى الله كثرة من المعلومات. ولما كانت الماهية تأبى كل كثرة فإن الإبقاء على البساطة بدقيق معناها وصون علوه عز وجل واستقلاله بُنِيَ عند أرسطو على عدم قبول معلومات من خارج لأن الماهيات الخارجية أدنى من ماهيته. ولكنه قال: إن كان ليس يعقل بالفعل فما الشيء الكريم الذي له وهو الكون الناقص كماله؟ فيكون حاله كحال النائم بمعنى أن نفي العلم عن الله يجعله كالنائم وأقل الموجودات حكمة وكرامة. وإن كان يعقل الأشياء من الأشياء فإنها تكون متقدّمة عليه بتقدم ما تقبله ذاته، وإن كان يعقل الأشياء من ذاته فهو المطلب[٤]، ويؤكد أن الله يعلم ذاته بذاته لا يجوز عليه كثرة ولا ازدواج وبأنها ذات مجرّدة عن المادة العائقة للعلم[٥] لعدم تجرّدها، وبسبب تجرّد الذات الإلهية هي معلومة أولا ودائما فيلتقي العالم والمعلوم، وهذا هو معنى قوله المشهور: «إن الله عقل العقل» أو «عقل لذاته، وعاقل، ومعقول لذاته»[٦].

---

(١) مقالات الإسلاميين، ج٢، ص,١٧٨

(٢) انظر يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م، ص,٦ وكذا د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية ص٢١٣ .

(٣) انظر ابن رشد، فصل المقال، ص٤٠ - ٤١ - ٤٢ : ذكر ابن رشد رأي الفلاسفة المشائين في علم الله تعالى بالكليات والجزئيات، وقد أقرّ رأيهم في أنه سبحانه لا يعلمها بعلم محدث لتنزه الذات الإلهية عن ذلك. راجع كذلك دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص,٣٢٠

(٤) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص٤٤٧ .

(٥) انظر، م ن، ج٢، ٤٤٦ .

(٦) انظر م ن، ج٢، ص,٤٤٦ ويوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ,١٦١ ود. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٢٣٣ - ٢٣٤: «إن إثبات واجب الوجود يقتضي القول: أنه بذاته عقل وعاقل ومعقول، أما معقول الماهية فإن طبيعة الوجود بما هي طبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل ولكن يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو تكتنفها =

ويحق لنا أن نتساءل هل كـان نفي العلم عن الله تعالى مبنيا على الاعـتقاد بأن هذا العلم بالنسبـة إلى الله تعالى يشبه العلم بالنسبـة إلينا؟ لقد ردّ بعض الدارسين بأن الله تعالى لا يعلم بقـوة زائدة على ذاته تخرج إلى الفعل ونعد أفـعالها، وإنما هو سبحـانه يعلم بذاته ويعلم في ذاته بكل ما سـواه بحسب ما سواه فـيها أي في وحدة وبساطة. يضـاف إلى ما تقدم أن علم الله بالأشيـاء علم العلة لمعلولاتها لا معرفـة الأشياء مغايرة للعارف وجـودا وماهية[1]. وبهذا يتبيّن أن الله تعالى يعلم الأشياء باعتـبارها علّة وجودها بماهيتها وأعـراضها في حين أن علمنا نحن إنما هو علم بموضوعات تختلف عنا أو مغايرة لنا تعرض علينا من خارج[2].

لقد رأى المعتزلة الذات الإلهية واحدة وحدانيـة مطلقة غير منقسمة تعلم «كلها» وتقدر «كلهـا» مؤسسين رأيهم على التفكيـر المجرّد الذي خالف المعيّن المـعهود[3] وذلك ليصلوا إلى بناء التوحيد على معتقدات نذكرها كما يلي:

نفـي الرؤيـة:

نفى المعتزلة رؤية الله تعـالى بالأبصار في الدنيا والآخرة لنفيهم الجـسمية، ولمّا كان نفي التجـسيم يدل على نفي الجهة فإن في هـذا دلالة على انتفاء الرؤية. وإن

= عوارضها فإنها على هذا محسوسة أو متخـيلة، وإذا خلا الوجود من هذا العائق كان وجودا وماهية معقولة وكل ما هو مجرد بذاته عن المادة والعوارض فهو بـذاته معقول، والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارضها، فـهو بما هو هوية مجرّدة عقل، وبما يعـتبر له أن هوية المجردة لذاته فهو مـعقول لذاته، وبما يعتبـر له أن ذاته لها هوية مجرّدة هو عـاقل ذاته. وإن العاقل يقتضي شيـئا معقولا، وهذا الاقـتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو هو». انظر الملل والنحل، ج٢، ص٤٤٦ هامش رقـم ١ .

(١) «الماهية تطلق غـالبا على الأمر المتـعقّل مثل المتـعلق من الإنسان وهو الحيـوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية. ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهرا، وعلى هذا الماهية الاعتبارية هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعـتبر ما دام معتـبرا، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو كمـا أن الكمية ما به يجاب عن الـسؤال بكم». الجُرجـاني، التعـريفات، ص٢٠٩، وص٢٥٠، طبـعة دار الكتـاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

(٢) انظر يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص١٦٢ .

(٣) انظر د. زكي نجيب محفوظ ، المعقول واللامعقول، ص٢٧٣ - ,٢٧٤ وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص٧١ - ٧٢ .

أكثر المعتزلة يذهبون إلى أنهم يرون الله بقلوبهم بمعنى يعلمونه[(١)]، وأنكر ذلك هشام بن عمرو الفوطي[(٢)] وعباد بن سليمان[(٣)]، ووضعوا شروطا للرؤية هي شروط الرؤية الحسية. قال القاضي عبد الجبار: «يستحيل أن يُرى الله في ذاته، ولا يَصح أن يرى بالأبصار لأن البصر لا يُرى به إلا ما كان مقابلا له، أو ما كان في حكم المقابل له». وإن أصول دلالة المقابلة عندهم مبنية على أن الواحد منا رآه بالحاسة وعلى «أنّ الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل»[(٤)]، وعلى أنّ القديم تعالى «لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل»[(٥)]، فالمقابلة أو ما في حكمها شرط للرؤية. ولما كانت المقابلة والحلول «تصحّ على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل»[(٦)]، فلو كان الله تعالى مرئيًا لنا لكنا رأيناه بالحاسة، وكان يجب أن نراه على الشروط التي يُرى بها غيره من المرئيات، وهذا محال في جانبه عز وجل[(٧)]. ولما كانت الرؤية إدراكا وراء العلم لا تتعلق إلا بالوجود[(٨)] نفوها نفي استحالة مدللين على صحة قولهم بما جاء في قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] .فالآية تنفي الإدراك بالأبصار وواضح ههنا أن الإدراك المقترن بالبصر يفيد ما تفيده رؤية البصر، ولأن القول: «أدرك الإنسان شيئاً» معناه رآه ببصره، ولأن الإدراك كما ذكر القاضي عبد الجبار: «إذا قرن بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك

---

(١) مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٨٩ .

(٢) هو هشام بن عمرو الفوطي (ت٢٢٦هـ) من أهل البصرة، كان عالي المكانة عند العامة والخاصة. وهو آخر من ذكره ابن المرتضى من أهل الطبقة السادسة. انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٥، وابن المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص٣٥ . وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٤٣ .

(٣) عباد بن سليمان من أصحاب هشام الفوطي. وهو من الطبقة السابعة. انظر ابن المرتضى، المنية والأمل، ص٤٤ .

(٤) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٧٥ .

(٥)، (٦) م ن، ج١، ص١٧٥ .

(٧) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٦ .

(٨) انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص٨٩ .

البصر ونجد في ذلك تمدّحا راجعا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدّحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصاً والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال»[١].

إن هذا يمثل ردهم على القائلين بإثبات رؤية الله كأهل السنة الذين أجمعوا على أن الله تعالى يكون مرئيا للمؤمنين في الآخرة، وجوّزوا رؤيته في كل حال ولكل حي من طريق العقل، وأوجبوا رؤيته للمؤمنين في الآخرة بخاصة من طريق الخبر أو دليل السماع[٢]، غير أن قولهم بجواز رؤية الله عز وجل لم يكن ليبنوه على القوة الموضوعة في العين، وإنما بنوه على قوة موهوبة من الله. وقال الشهرستاني[٣]: ومن مذهب الأشعري أن كل موجود يصح أن يرى وهو دليل عقلي، وبنى على السماع بأن المؤمنين يرونه في الآخرة بدليل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] وغيرها من الآيات والأخبار، ولم يجوّز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة مقابلة واتصال شعاع أو على سبيل، فإن كل ذلك مستحيل. وما ينبغي الانتباه إليه ههنا أن الأشاعرة قد اقتربوا بموقفهم هذا الذي نفى الجسمية من خلال الرؤية بلا كيف مع أغلبية المعتزلة القائلين بأن الرؤية هي العلم[٤]. أثبتها كذلك أبو الهذيل العلاّف في جوابه عن تحليلات الخصوم لقوله تعالى: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] المقرّة لجواز رؤية الباريء جل وعز. قال: الرؤية ههنا بمعنى العلم. ولا اعتماد عليه، لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجرّدت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم»[٥]. وردّ المعتزلة بأن النظر في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] لا يحتمل الرؤية لأنهم تأوّلوا النظر على أنه الانتظار أي انتظار النعيم إلى جانب المعاني الأخرى التي لا تجعل معناه مقتصراً على الرؤية كالنظر الذي هو تقليب الحدقة الصحيحة حيال المرئي لرؤيته، وكالنظر الذي هو التعطف والرحمة والنظر الذي هو الفكر والتأمل. ولما امتنعت الرؤية في هذه المعاني تأوله بعضهم على معنى الانتظار للثواب.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٦٢ .

(٢) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٥، ٣٣٦ .

(٣) انظر الملل والنحل، ج١، ص١١٢- ١١٣ .

(٤) نظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٨٩ .

(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٨٧ .

وقد ورد النظر بمعنى الانتظار في قوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠] أي فانتظار. وقال سبحانه فيما حكى عن بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥] أي منتظرة(١). وقد أضاف الشريف المرتضى حمل قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ الآية، على أنه أراد به نعمة ربها معللا ذلك بأن الآلاء النعم، وفي واحدها أربع لغات: ألاً مثل قفا، وألْيٌ مثل رمْي، وإلىً مثل معًى، وإلْيٌ مثل حِسْيٌ، وأراد بـ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا﴾ نعمة ربها، وأسقط التنوين للإضافة(٢). أما الزمخشري فقال: «ناظرة» بمعنى التوقع والرجاء(٣). وحمل معنى (النظر) في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧]. على أنه مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم. تقول: فلان لا ينظر إلى فلان تريد لا يعتدّ به(٤). وقال الأشاعرة: «إن (النظرة) إمّا للاعتبار، وقرروا أنّ الآخرة ليست للاعتبار ودارا للتفكر، وإما للانتظار كما ذكر المعتزلة، وردّوا بأنه لا يجوز عليه أنه قصد الانتظار لانتفاء الانتظار في الجنة ولا أن (ناظرة) بمعنى متعطفة راحمة كقوله ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧]. أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم، لأن الله عز وجل لا يجوز إليه العطف، ولما كان (النظر) لا يخلو من هذه المعاني يُراد لها معنى نظر رؤية العين فإنه بفساد ثلاثة المعاني السابقة قد صحّ الوجه الرابع وهو نظر رؤية العين التي هي الوجه(٥)، ورأوا إمكان رؤية الله تعالى عقلا، وأجمعوا على وقوعها في الآخرة لهذا يراه المؤمنون دون الكافرين(٦) لقوله سبحانه: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].

واحتجّ المعتزلة بأن الآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وردت مورد التمدّح بنفي إدراك البصر عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته، ورتبوا على هذا أن

---

(١) انظر م ن، ج١، ص١٧٢، وكذا الشريف المرتضى، الأمالي، ج١، ص٣٦ .
(٢) أمالي المرتضى، ج١، ص٣٧ .
(٣) انظر الكشاف، ج١، ص١٩٢ .
(٤) م ن، ج١، ص٤٣٩.
(٥) انظر الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٦٣ - ٦٤ .
(٦) راجع الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١١٣، هامش ٢، وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧، وكذا جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٠٣.

في ثبوت الرؤية له في أي وقت من الأوقات نقصا وذما. فهم قالوا بأن سياق الآية اقتضى ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها لأن جميعه في مدائح الله تعالى[(١)]. وهكذا فالله جل جلاله لما وضع تميّزه عما عداه من الأجناس بنفي الصاحبة والولد بيّن أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يُرى ويَرى. وذكروا أنّ الأمة أجمعت على ورود الآية مورد التمدّح بأن الله تعالى لا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، ومنهم القائل إن التمدح هو بأن لا يُرى بهذه الحواس، ويجوز أن يُرى بحاسة أخرى. وجعلوا التمدح يقع والله يرى ولا يُرى ولا يمتنع في الشيء أن لا يكون مدحاً ثم يصير مدحا بانضمام شيء آخر إليه. وهكذا فلا مدح في نفي الصاحبة والولد مجردا ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة به صار مدحا، فلا مدح في أن لا أول له لأنّ المعدومات تشاركه في ذلك ثم يصير مدحا بانضمام شيء آخر إليه؛ وهو كونه قادراً، عالماً، حياً، سميعاً، بصيراً، موجوداً.

ومحصّل ما سبق أن فكرة المدح ترتبط بتباين ذات الله تعالى عن ذوات البشر، ولا تعدو أن تكون سوى تنزيه الله سبحانه عن صفات النقص البشرية وتأكيد صفات الكمال، فعلى الرغم من اتصافنا بالحياة والعلم والإرادة والسمع والبصر فإننا نتفاوت فيها. أما هي عند الله تعالى فبلغت أوج كمالها. وأما صفات الضعف والنقص لدى البشر فمنفية عنه عز وجل نفيا مطلقا. وهذا يفسّر أن البينونة بين الذات الإلهية وغيرها من الذوات أساس المدح، لذلك أضاف القاضي عبد الجبار: «أن المدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات. والبينونة لا تقع إلا بما نقوله لأن الذوات على أقسام: منها ما يرى ويُرى كالواحد منا، ومنها ما لا يَرى ولا يُرى كالمعدومات، ومنها ما يُرى ولا يرى كالجماد، ومنها ما لا يُرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى»[(٢)].

ولقد تمسك المعتزلة في قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] بالمعنى اللفظي للنفي العام الذي أخذوه دليلا على ما ذهبوا إليه

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص,١٦٤ وكذا أمالي المرتضى، ج١، ص٢٢ .

(٢) م ن ،ج١، ص,١٦٥ وأمالي المرتضى، ج١، ص٢٢، قال المرتضى: «تمدّح الله تعالى بنفي الرؤية عنه وبإثباتها له ولا يشاركه في هاتين الصفتين مشارك». وانظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٢ - ,١٩٣ ود. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٩٨

من أن الله لا يصحّ أن يُرى[١]. وقال الزمخشري في هذا: «بأن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، وهو للُطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك»[٢].

إنهم منعوا رؤية الله تعالى وتمسكوا بأن الرؤية توجب كون المرئي محدثا وحالا في مكان، وعلى ذلك أولوا (ناظرة) بمنتظرة، وعدّوا النفي العام في الآية السالفة دليلا على ما ذهبوا إليه، وغايتهم في ذلك تنزيه الله سبحانه عن المشابهة والتجسيم.

وقد ردّ تأسيسهم في الرؤية لقيام الأدلة على أن الله تعالى موجود، والرؤية في تعلقها بالمرئي بمنزلة العلم في تعلقه بالمعلوم، فإذا كان تعلق العلم بالمعلوم لا يوجب حدوثه فكذلك المرئي[٣]. وقد فرّق أهل السنة بين الإدراك والرؤية، لذا أولوا الإدراك بالإحاطة بالمحدود، وذهبوا إلى أن الله سبحانه يتعالى عن أن يوصف بالحد الذي يتضمن معنى النهاية. أما الرؤية فلا تعني الإحاطة بالمحدود، لهذا جوّزوا أن يُرى الله، ونفوا جواز أن يُدرك لأنه يتعالى عن الحد[٤]. ولما كان الإدراك غير الرؤية وأن الله عز وجل قد نفى أن يدرك بالبصر أو أن يحاط به؛ فإنه حسب تأويلهم لم ينف أن يُرى، وفي هذا قال ابن المنير[٥]: «الإدراك عبارة عن

(١) انظر أمالي المرتضى، ج١، ص٢٢ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٤١ .

(٣) انظر محمد شمس الحق العظيم أبادي أبو الطيب، عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ، ج١٣، ص٣٧ .

(٤) نظر الجويني أبو المعالي، الإرشاد ، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص١٨٢ إلا أنهم جوّزوا حصول الإدراك بغير رؤية عقلا، وعلى ذلك حكموا بجواز رؤية الله تعالى في الدار الآخرة خلافا للمعتزلة. انظر أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ، ج١، ص٥١٤.

(٥) أحمد بن محمد بن منصور، قاضي الإسكندرية وعالمها. هو إمام بارع في الفقه والأصلين والعربية، له باع طويل في علم التفسير والقراءات والنظر والبلاغة والإنشاء، وكان خطيبا مصقعا، من كتبه: "البحر الكبير في نخب التفسير" و"الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال" (ت٦٨٣هـ).
انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، قدم له الشيخ حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٨٦م، ج١، ص٦٦ .

الإحاطة ومنه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠] أي أحاط به و: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] أي محاط بنا، فالنفي إذًا عن الأبصار إحاطتها به عز وعلا لا مجرد الرؤية (...) يدلنا أن تخصيص الإحاطة بالنفي بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك وأقلّه مجرد الرؤية. كما أنا نقول: «لا تحيط به الأفهام وإن كانت المعرفة بمجرّدها حاصلة لكل مؤمن، فالإحاطة للعقل منفية كنفي الإحاطة للحس وما دون الإحاطة من المعرفة للعقل والرؤيةَ للحس ثابت غير منفي»[1]، وقد ردّ المعتزلة نافين أن يكون الإدراك بمعنى الإحاطة معللين ردّهم بأن معنى الإحاطة ليس بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها لأنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها وذهبوا إلى أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار لأن المانع في الموضعين واحد، فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة[2].

لكن المعتزلة فرّقوا بين الإدراك المطلق والمقيد بالنظر الذي أوّلوا عليه قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] «ووجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية» أما «إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة فقد يذكر ويراد به البلوغ، يقال: أدرك الغلام أي بلغ الحلم (...) ويراد به النضج والإيناع، يقال: أدرك الثمر إذا أينع»[3]. وإذا قيل عند الإطلاق: «أدركت ببصري حرارة الميل»، فكيف يصح قولكم: «إنّ الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية»؟ أجاب القاضي عبد الجبار: «ليس هذا من اللغة في شيء وإنما اخترعه ابن أبي بشر الأشعر ليصحّح به مذهبه إذ لم يرد في كلامهم لا المنظور[4] ولا المنثور يبين ما ذكرناه، ويوضحه أن هذه الباء إذا دخلت على

---

(١) الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج٢، ص,٤٢ وانظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣٠٧ - ,٣٠٩ وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٤ - ١٩٥ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٦٨.

(٣) م ن، ج١، ص,١٦٢ وانظر ابن منظور، لسان العرب، ج٢، ص١٣٨، ج٣، ص٢٣٥، ج٥، ص٥٤ .

(٤) لصحيح أن يقال: "المنظوم" ولا ندري أيعود منشأ الخطأ إلى الأصل أم إلى نسخة هذا الطبع، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر.

الأسامي أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه كقولهم: مشيت برجلي، وكتبت بقلمي، والبصر ليس بآلة في إدراك الحرارة إذ الخيشوم يشاركه في ذلك، فلو كان آلة فيه لم يجز فيه ذلك، ألا ترى أن البصر لما كان آلة في الرؤية لم يشاركه فيه آلة السمع وغيره من الحواس»[١]، وعلى هذا فالإدراك على معنى الإطلاق يصح إذا لم يكن مقرونا بالبصر، وأما إذا قرن به زال الاحتمال عنه واختص بالرؤية بالبصر، فإن صح هذا فإنّ قوله سبحانه: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] معناه لا تراه. يظهر مما أشار إليه أيضا بعض الدارسين[٢] أن فكرة القاضي عبد الجبار تطرح تمييزاً بين «أدرك» عند الإطلاق وبينها عند تقييدها بالنظر، وهذا يكشف عن أن اللفظ يصبح ذا معنى محدد من خلال التركيب والسياق.

غير أن الآية قد تطرح قضية أخرى هي كيف يدرك هو الأبصار؟ قال القاضي عبد الجبار: «فإن المراد بالأبصار المبصرون إلا أنه تعالى علق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة. ألا ترى أنهم يقولون: مشت رجلي، وكتبت يدي، وسمعت أذني ويريدون الجملة، وعلى هذا المثل السائر «يداك أوْكَتا وفوك نفخ»[٣] ثم أضاف: «وبعد فإن المراد بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] المبصرون بالأبصار، فكذلك في قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فيجب أن يكون هذا هو المراد بكون النفي مطابقا للإثبات، والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار»[٤]، وقد فسر الزمخشري «الأبصار» بالمدركين. قال: «ولا يدركه مدرك»[٥]. وهكذا يكون معنى الآية الكريمة أن المبصرين لا يدركون الله غير أن الله تعالى يدركهم، وينتج عن تأويل الأبصار بالمبصرين اقتضاء هو أن يرى الله نفسه لأنه من المبصرين. بيد أن المعتزلة يردون عقليا ههنا أيضا «وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحا راجعا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال»[٦] سواء في الدنيا أم في الآخرة.

---

(١) م ن، ج١، ص١٦٣ - ١٦٤ .

(٢) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٩٥ .

(٣) م ن، ج١، ص١٦٨ .

(٤) م ن، ج١، ص١٦٩ .

(٥) الكشاف، ج٢، ص٤١ .

(٦) م ن، ج١، ص١٦٢ وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣٠٨ لكن الصحابة فسروا قوله =

وقد تأوّل الزمخشري الأبصار على أنها المبصرون في هذا المقام كما فعل القاضي عبد الجبار فيما ذكره آنفا. قال الزمخشري: «هو الجوهر اللطيف الذي ركّبه الله في حاسة النظر وبه تدرك المبصرات، فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصَرا في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ﴾ يلطف عن أن تدركه الأبصار ﴿الْخَبِيرُ﴾ بكل لطيف يدرك الأبصار، لا تلطف عن إدراكه وهذا من باب اللف»(١). وقد ساعده ربط آخر الآية بأولها من تجنب ما يثيره تأويل «الأبصار» بالمبصرين فنفي إدراك الأبصار لله عز وجل يؤكد لطفه، وبأن إثبات إدراكه للأبصار يؤكده كونه خبيراً. وهو حين عدّ الأبصار جواهر لطيفة يدركها الله تعالى إنما يعكس أساسا كلاميا عند المعتزلة، وعليه يرى الله سبحانه ما تجوز عليه رؤيته. وبهذا تجنب الزمخشري الاعتراض الذي كان من الممكن أن يواجهه به الخصوم(٢).

ورد المعتزلة على الخصوم حين قالوا: إنه إذا كان يستحيل أن يُرى الله تعالى في الدنيا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فلِمَ لا يجوز رؤيته في الآخرة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، إذ الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه غير الوقت الذي أخبرنا أنها تنظر إليه فيه(٣)، وكان ردّهم مبنيا على تعليلين:

= لكن الصحابة فسروا قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ......﴾ الآية تفسيرين: الأول لا يرى في الدنيا وهو مروي عن أم المؤمنين عائشة نافية أن يكون الرسول -عليه السلام- رأى ربه ليلة المعراج. الثاني: تفسير ابن عباس الآية السابقة: لا تحيط به الأبصار، فالنفي للإحاطة لا للرؤية، وهذا عام في الدنيا وفي الآخرة، ولم ينقل عن أحد من الصحابة من طريق صحيح ولا ضعيف أنه أراد نفي الرؤية في الآخرة. وليس نفي الرؤية [في الأعراف: ١٤٣] ﴿لَن تَرَانِي﴾ للتأبيد. أما الحديث: «لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة» فموضوع مكذوب باتفاق أئمة الحديث والسنة. كما أن (لن) ليست للتأبيد الذي ذكره الزمخشري.

انظر حافظ بن أحمد حكمي، معارج القبول، ج١، ص٣٦١ - ٣٦٢ .

(١) الكشاف، ج١، ص٤١ - ٤٢ .

(٢) انظر د. نصر حامد أو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٠٦ .

(٣) انظر الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٦٥ .

الأول: قالوا فيه: إنّ الآية: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وردت مورد التمدح، نفى فيها الله عز وجل أن تدركه الأبصار، وهو نفى تمدّح راجع إلى ذاته لذا يعدّ إثباته نقصاً لا يجوز على الله سبحانه.

الثاني: أن الله تعالى نفى أن تدركه الأبصار على الإطلاق بغير تحديد للوقت، فوجب القطع بأن المراد كل حال في الدنيا وفي الآخرة لأنّ إثبات صفات النقص لا يجوز على الله تعالى في الدارين، فوجب ألاّ يُرى فيهما أو في وقت دون وقت، كما لا يجوز القول بأن المقصود بقوله تعالى: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أنه نفي في وقت دون وقت[١]، وقال الزمخشري: «... أي لا يأخذه نعاس ولا نوم وهو تأكيد للقيّوم لأن من جاز عليه ذلك استحال أن يكون قيوما»[٢].

واعتمدوا في قوله تعالى لموسى -عليه السلام- حين طلب رؤية الله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] على معنيين: الأول: أن (لن) للتأبيد، فقد نفى أن يكون مرئيا البتة، وفي هذا دليل على استحالة الرؤية عليه[٣]. أما الزمخشري فجعلها لتأكيد النفي الذي تعطيه لا، فـ(لا) تنفي المستقبل.

ولتأكيد نفيه تقول: «لن أفعل غداً، والمعنى: أن فعله ينافي حالي أي منافاة الرؤية لحال الباريء، كقوله: ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: ٧٣]، فقوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] نفى الرؤية فيما يستقبل. ولن تراني: تأكيد وبيان، لأن النفي مناف لصفاته»[٤]. الثاني: أن الرؤية مستحيلة استحالة مطلقة على الله تعالى لأنه سبحانه علّق الرؤية باستقرار الجبل في هذه الآية، وعليه تكون الرؤية إمّا معلّقة باستقرار الجبل بعد تحركه وتَدَكْدُكِه، وإما

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٦٢ - ١٦٤، وكذا أمالي المرتضى، ج١، ص٢٢ .

(٢) الكشاف، ج١، ص٣٨٤ .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٨٨ .

(٤) الكشاف، ج٢، ص١١٣ وكذا ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص١١٤ .

معلّقة به زمن تحـركه. ولما كان من غير الجائز أن تعلق الرؤية باسـتقرار الجبل لأن الجبل قد اسـتقر ولم ير موسى عليه الصلاة والسـلام ربّه، فإنه يلزم أن يكون علّق الرؤية بالجبل وقت تحـركه ليبين عز وجل بهذا أن الرؤية مـستحيلة عليـه مثلما هو مستحيل أن يستقر الجبل وقت تحركه[1]. وقدم المعتزلة دليلا آخر على نفي الرؤية. قال الزمخـشري في تفسيـر قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣]، «بظلمهم: بسبب سـؤالهم الرؤية ولو طلبوا أمرًا جائزا لما سموا ظالمين ولما أخذتهم الـصاعقة كما سأل إبراهيم عليـه السلام أن يريه إحياء الموتى، فلم يسمّه ظالما ولا رماه بالصاعقة»[2].

ولعل المحصل من هـذا هو أنّ الخلاف بين المعتـزلة، وأهل السنة ههنا لا يكمن فيمـن أحسن تأويل الآيات السابقة أو أخطأ، وإنما المـسألة الجوهرية بينهمـا تتعلق بحقيقة الرؤية التي يبنيها المعـتزلة على تأسيس علمي أصح، فهي عندهم تستدعي المقابلة، والمقابلة تستدعي الجـهة، والجهة توجب كونه جوهرا[3] أو عرضا، وليس الله تعالى مقابلا أو حالا في المقابل ولا في حكمه لأن في المقابلة والحلول والجهة مناسبة للأجسام والأعراض، والله سبحانه منزه عن أن يكون كذلك. غير أنه من حقنا أن نتـساءل حين ندرك أن الرؤية عند الأشاعـرة لا تقتضي اتصال شـعاع بين الرائي والمرئي، هل هذا يرقى إلى نفي حجة المعتزلة القائمة على أن الشيء إذا كان مرئيا كان محدوداً؟

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٨٩، وكذا الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص١١٤، وكذا أحـمد أمين، ضـحى الإسلام، ج٣، ص٢٧، وكـذا د. نصر حـامد أبو زيـد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص٩٨ - ١٩٩.

(٢) الكشاف، ج١، ص٥٧٧، غير أن ابن المنير ردّ على الزمخشـري قائلا: "أن ظلمهم مسبب عن اقتراحهم لا عن كون المقترح ممتنعا عقلا"، وبهذا يتصر هو الآخر لأهل السنة الذين يجوّزون الرؤية: الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج١، ص٥٧٧.

انظر الترمذي (ت٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج١، ص٦٩٢.

(٣) الجوهر على أصـول المتكلمين: المتحيّز، والجوهر: بسيط ومركب، البسيط لا يقبل التجزؤ. والمركب مؤلف من جوهـرين فردين فأكثر. والعـرَض: الموجود في موضوع. وقيل: الجوهر: ما يقبل التحيّز. والعرض: ما لا يقوم بذاته بل بغيره. انظر د. عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الآمدي، دراسة وتحقيق، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص١١٠ - ١١١، وكذا زكـريا بن محمـد زكريا الأنصـاري أبو يحيى، (ت٨٢٦هـ)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص٧١.

وردّ المعتزلة على الأشاعرة وأهل السنة فيما احتجوا به على جواز الرؤية بإجماع الصحابة فقالوا: «لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على ذلك»، فقد روي(١) عن عائشة أنها قالت: «لما سمعت قائلا يقول: إن محمدا رأى ربه، فقالت: لقد قفّ شعري مما قلت. ثلاثا. من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم الفرْية على الله ثم تلت قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٥١] رغم أن بعض الدارسين رووا في سياق ما قالته عائشة – رضي الله عنها– أنه قيل للإمام أحمد: «إنهم يقولون: إن عائشة قالت: من زعم أن محمدا رأى ربّه فقد أعظم على الله الفرية»(٢). فبأي شيء يدفع قولها؟ قال: بقول النبي ﷺ: «رأيت ربي». قول النبي ﷺ أكبر من قولها»(٣). وليس في الآية السابقة عند الشريف المرتضى أكثر من ذكر الحجاب، وليس فيها أنها حجاب له تعالى أو لمحلّ كلامه أو لمن يكلّمه، وإذا لم يكن في الظاهر شيء من ذلك جاز صرف الحجاب إلى غيره عز وجل، مما يجوز أن يكون محجوبا»(٤) ثم جوّز أنه سبحانه قد يريد بقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ الآية: أنه يفعل كلاما في جسم محتجب على المكلّم ليس معلوما له على التفصيل، فيسمع المخاطب الكلام دون أن يعرف محله على سبيل التفصيل، فيقال على هذا: هو مكلم من وراء حجاب. وأضاف قائلا: «روي عن مجاهد في قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾، قال: هو داود أوحي في صدره فزبر الزّبور ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، وهو موسى ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾، وهو جبريل إلى محمد ﷺ وآله"، ثم بين المرتضى رأي الجبائي في معنى الآية بأنه جارٍ مجرى الإيماء والتنبيه على شيء من غير الإفصاح به، وأنه تعالى يحجب ذلك الكلام عن

(١) ذكر جولد زيهر الرواية في هذه المسألة بشيء من الاختلاف. قال: «قيل لعائشة :إن كعب الأحبار يقول: إن الله قسّم رؤيته وكلامه بين نبيين موسى الذي (كلمه الله) ومحمد الذي (أذن له برؤية الله) قالت: معاذ الله لقد قفّ شعري مما قلت من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله». مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٢٨ .

(٢) انظر الزمخشري، الكشاف، ج٣، ص٤٧٦، الفرْية : جمع فرى ، الكذب واختلاقه .

(٣) انظر محمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص١١٥ وهامش رقم ٢٥٢ .

(٤) أمالي المرتضى، ج٢، ص٢٠٥

جميع خلقه إلا من يريد أن يكلّمه به ككلامه لموسى عليه السلام وحده أولا بينما أسمعه ثانيا والسبعين الذين كانوا معه، وحجبه عن جميع الخلق سواهم، فالكلام هو الذي كان محجوبا عن الناس. وجعل هو الحجاب كناية عن الخفاء والبعد ونفي الظهور[١].

ويفسّر الزمخشري الآية بأنه ما صح لأحد من البشر أن يكلّمه الله تعالى إلا على ثلاثة أوجه: إما عن طريق الوحي وهو الإلهام والقذف في القلب. أو المنام كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده أو كما أوحى تعالى الزبور إلى داود في صدره. وإما أن يُسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام دون أن ينظر السامع من يكلّمه لأنه في ذاته غير مرئي[٢]. أما قوله تعالى: ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ فكما يكلم الملك المحتجب بعض خواصه وهو من وراء الحجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه؛ وذلك كما كلّم موسى ويكلم الملائكة. وإما على أن يرسل إليه رسولا من الملائكة فيوحي الملك إليه كما كلم الأنبياء غير موسى. وقيل: وحيًا كما أوحى إلى رسل بوساطة الملائكة. ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ أي نبيا أي كما كلّم أمم الأنبياء على ألسنتهم ووحيا وأن يرسل: مصدران واقعان موقع الحال لأنّ أن يرسل في معنى إرسالا. ومن وراء حجاب ظرف واقع موقع الحال أيضا كقوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٩١] والتقدير: وما صحّ أن يكلّم أحدا إلا موحيا أو مسمِعا من وراء حجاب أو مرسلا»[٣].

وذكر المعتزلة نفي الصحابة للرؤية مشيرين إلى خطب عمر بن الخطاب، وجاوبوا عن الأخبار المروية عن الرسول ﷺ التي يتضمن أكثرها الخبر والتشبيه بطرق[٤]:

أولها: نفوا أن يكون الرسول قالها وإن ثبت قوله لها، فلا تعدو أن تكون سوى حكاية عن قوم.

---

(١) م ن، ج٢، ص٢٠٥ - ٢٠٦ .
(٢) الكشاف، ج٣، ص٤٧٥ .
(٣) م ن، ج٣، ص٤٧٥ .
(٤) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٩١ - ١٩٢ .

ثانيها: الطعن في روايتها كطعنهم فيما روي عن قيس بن أبي حازم عن جرير ابن عبد الله البجلي، لأن قيس هذا مطعون فيه لأنه كان يرى رأي الخوارج في الإمام علي - رضي الله عنه- بدخول البغض قلبه منذ أن سمع الإمام علي في الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب، ولأنه قيل: أصابه مسّ في آخر عمره.

ثالثها: إن سلم خبر قيس وصحّ فإنّ خبره من الآحاد الذي لا يقتضي العلم. وهم لم يكتفوا بهذه الوسائل بل عمدوا إلى معارضة الأحاديث الشريفة بأخرى تؤكد وجهة نظرهم في نفي رؤية الله عز وجل مثلما رأينا ذلك فيما ذكر لعائشة أم المؤمنين من قبل، وما ذكر لجابر بن عبد الله عن رسول ﷺ أنه قال: **«لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة»**[١]. وزادوا إلى هذه الوسائل سلاح التأويل موظفين اللغة في تأويل الأحاديث إذ روي عن أبي ذر أنه قال: قلت للنبي: هل رأيت ربك؟ فقال: **«نور هو أنّى أراه أي أنور هو؟ كيف أراه؟»**[٢] قال بعض الدارسين[٣]: يعني لا أراه وبهذا أوّلت (أنى) بمعنى (لا) استناداً إلى قول الله تعالى: ﴿**بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ**﴾ [الأنعام: ١٠١] لكن أهل السنة ردّوا الحديث على أساس أن (أنى) ظرف لا نفي وبهذا الرد لم تسلم القراءة السابقة التي أوردها المعتزلة في إطار التأويل الذي يتفق مع أصولهم.

وأوّل المعتزلة الأحاديث التي ظاهرها الرؤية بمعنى العلم لا رؤية العين، فقالوا فيما روي عن الرسول ﷺ: **«سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»**[٤] إن المراد بـ: (سَتَرَوْنَ) ستعلمون لأن الرؤية قد تأتي بمعنى العلم في اللغة[٥]، وقد

---

(١) جاء في معارج القبول أن هذا الحديث موضوع مكذوب باتفاق أئمة الحديث والسنة. راجع حافظ ابن أحمد حكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ج١، ص٣٦٢ .

(٢) انظر م ن، ج١، ص١٩٣ .

(٣) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٤) صحيح البخاري رقم ٦٨٨٤، وسنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت)، ج٤، ص٦٨٨، والشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج١ ،ص,٦٣ وحافظ بن أحمد بن حكمي، معارج القبول، ج١، ص٣١٢ - ٣٢٩ - ,٣٣٠ وابن تيمية على الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج٥، ص,٢٣٤.

(٥) بصُر به أي علم. انظر الجوهري (ت٤٠٠هـ)، مختار الصحاح (رأى). وجاء في «الفائق: باب الخاء =

نطق بذلك القرآن الكريم وثبت استعماله في الشعر. قال عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠] أما في الشعر:

رأيت الله إذ سمى نزارا ... وأسكنهم بمكة قاطنينا

أي علمت الله تعالى[1].

وإذا كانت الرؤية عند تعديها إلى مفعولين تفيد معنى العلم[2] عند اللغويين نحو رأيت فلانا فاضلا وإذا اقتصرت على المفعول الواحد دلت على معنى المشاهد[3]، فإنه لا يمتنع أن يكون مراد الرسول ﷺ (سترون ربكم): تعلمون ربكم. وبذلك يكون أصحّ من أن يقصد به الإدراك كما يدرك القمر ليلة البدر لأن الإدراك يوجب أن يدرك في جهة مخصوصة[4]. وهنا ينزع القاضي عبد الجبار منزع التأويل القائم على أساس عقلي في حمل (ترون) على الإدراك، ولكنه ردّ على الخصوم حين قالوا: الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين مثل رأيت فلانا فاضلا، ولا يجوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى المشاهدة، فقال: لا يمتنع أن يكون الأصل هذا ثم يقتصر على أحد مفعوليه للتوسع والمجاز، وذلك كدخول همزة التعدية في الفعل الذي يتعدى إلى مفعولين فتعدّيه إلى ثلاثة مفاعيل لكنها قد تدخل على الفعل الذي هذا حاله، ويقتصر على مفعولين، وعلى هذا قال الله عز وجل: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: ١٢٨]، فدخلت الهمزة على الرؤية، واقتصر الفعل على مفعولين. وحال الرؤية إذا كانت

= مع الشين أن الرؤية بمعنى العلم بدليل تعديه إلى ضمير. وعند الزمخشري أبصر الشيء وبصُر به وقد بَصُر بعمله إذا صار عالما به: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت (د.ت) (بصر).
وفي لسان العرب: البصير بالأشياء العالم بها، والبصر العلم (بصر).

(١) لبيت استشهد به القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٩٣: لم أعثر على قائله.

(٢) الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين: مختار الصحاح (رأي).

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٩٣ ود. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢٠٤.

(٤) انظر م ن، ج١، ص١٩٤ وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢٠٤.

بمعنى العلم مقتصرا على أحد مفعولين فيقولون: أعلم ما في نفسك، ولهذا قال تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]. وإذا قال الخصوم: إن العلم ههنا بمعنى المعرفة؛ ولذلك جاز الاقتصار على أحد مفعولين. اكتفى بهذا الجواب ولم يزد عليه[١].

وقد أشار بعض الدارسين[٢] أن هذا الرد يتضمن ثلاث وسائل لغوية:

الأولى: الرؤية بمعنى العلم على مفعول واحد توسّع ومجاز، وحجة ذلك أن الهمزة إذا دخلت على الفعل المتعدي إلى مفعولين تعدّيه إلى ثلاثة مفاعيل، ولكنها قد تدخل عليه ويعدّى إلى مفعولين فقط بدليل قوله تعالى السابق: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ الآية.

الثانية: الرؤية كالعلم لذا فإنه قد يعدّى الفعل (علم) إلى مفعول واحد، فعلى هذا جاز أن يُعدّى الفعل (رأى) بمعنى (علم) إلى مفعول واحد. ولما قال الخصوم للمعتزلة: إن العلم في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ الآية. بمعنى المعرفة، ولهذا عدّي إلى مفعول واحد ردّوا باللجوء إلى وسيلة ثالثة.

الثالثة: قالوا: إن الرؤية في الحديث الشريف بمعنى المعرفة أي (سترون ربكم) بمعنى تعرفون ربكم كما تعرفون القمر ليلة البدر، فلا يجب أن يتعدى إلى مفعولين. وقد استغل الزمخشري هذا المعنى فوظف الرؤية بمعنى العلم والمعرفة حين فسر قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] مستشهدا بالحديث الشريف، فقال: (انظر إليك): «أعرفك معرفة اضطرار كأني أنظر إليك كما جاء في الحديث: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[٣] بمعنى ستعرفونه معرفة جليلة هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى»[٤].

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٩٤ .

(٢) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص٢٠٤، ٢٠٥ .

(٣) روي الحديث في جامع الترمذي رقم ٢٦١٢: «عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: تضامون في رؤية القمر ليلة البدر؟ وتضامون في رؤية الشمس؟ قالوا: لا. قال: «فإنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٤) الكشاف، ج٢، ص١١٦ .

نفي التشبيه عن الله تعالى:

حرص المعتزلة على نفي التشبيه والتجسيم عن الله سبحانه، ولم يسلكوا مسلك كثير من المسلمين في الإمساك عن الكلام في الآيات التي دل ظاهرها على التجسيم أو التي فهم من ظاهرها الجهة أو المكان، وإنما سعوا إلى نفيها عن الله تعالى، ونحن نجد هذا في ردود بعضهم التي يدافعون فيها عن أصولهم، ويؤكدون فيها بأن الأمة كلها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها وهي: «أن الله واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فـ ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وأنه لا تحيط به الأقطار ولا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل، وأنه تعالى: ﴿الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وأنه ﴿فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤] وأنه أقرب من الوريد وأنه القائل: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]، وأنه القديم وما سواه محدث ....» [1]، وقد نفى القاضي عبد الجبار هذا التجسيم والمماثلة، فقال: «ولو كان جسما لكان محدثا وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه»[2] ثم قال: «لو كان الله تعالى جسما - ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة - لوجب أن يكون الله تعالى محدثا مثل هذه الأجسام. الأجسام قديمة مثل الله تعالى لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث وقد عرف خلافه»[3]، وأشار الشهرستاني إلى نفيهم التشبيه من كل وجه: «مكانا وجهة وجسما وصورة وانتقالا وتحيزا وزوالا وتغيّرا وتأثرا» وقال بأنهم «أوجبوا تأويل الآيات المتشابهة. وسموا هذا النّمط توحيدا»[4]، وبنوا فهمهم لحقيقة الجسم على معنى أنه الطويل العريض العميق الذي لا يتحقق له ذلك إلا بالتأليف وبالتركيب.

---

(١) - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص٣٥ - ٣٦ .
(٢) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٥٠ .
(٣) م ن، ج١، ص، ١٥٠
(٤) الملل والنحل، ج١، ص٥٧ .

وإذا كان الجسم طويلا، عريضا، عميقا فلا يوصف به القديم تعالى. إن القول بأنه تعالى جسم معناه أنه محدث، وقد ثبت أنه قديم ولا تخلو الأجسام من الحوادث، وما لم يخرج عن خاصية الحوادث يلزم حدوثه. وينتج عن تماثل الأجسام استواؤها في استحقاق صفات الذات القدم والحدوث، وعليه لو كان الله تعالى جسما لكان ما عداه من الأجسام قديما مثله(١).

ويؤكد المعتزلة إقرارهم في نفي المشابهة أو التجسيم عن الله تعالى بتأويل الآيات والأحاديث التي يوحي ظاهرها بالتجسيم والتشبيه أو يخالف أصل التوحيد الذي أقروه وشرحوه باعتماد طريق التفسير المجازي لما ورد في النصوص من صفات التجسيم الإلهية كالمحل والسمع والبصر والغضب والرضا والنزول والصعود والجهة والأعضاء ... وما رافقها من التصورات العقدية مثل القضاء والقدر والجزاء(٢). وكان مقصدهم على وجه يطابق العقل بريئاً هدف إلى الحفاظ على كلام الله وإضعاف رأي المشككين الطاعنين فيه، ولم يقصدوا بهذا التوجه في التفسير أن يتنصّلوا من النقل أو ينزعوا منزع النقد الحر في فهم النص لأن هذا كما ذكر جولد زيهر لا يصدق في أقل تقدير على مدرستهم القديمة(٣).

ومن الأمثلة التي نعرضها لهم في تأويل الآيات ردا على القائلين بالتشبيه والتجسيم من بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام التي فَسّرت (الاستواء) في قوله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] بأنه القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام فيجب على هذا حسب رأيهم أن يكون الله تعالى جسما. غيرأن المعتزلة يجيبون على ذلك متأوّلين الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة استنادا إلى المشهور من استعمالات لفظ الاستواء في اللغة وبذلك يربطون تأويل النص بالبحث اللغوي مستشهدين بقول الشاعر(٤):

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٤٩ - ١٥٠ وص١٥٢ .
(٢) انظر م ن، ج١، ص١٥٦ وما بعدها. جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ص ,١٣٣ ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٦٠ - ,٣٦١ وزهدي جار الله، المعتزلة ص٨٩ وما بعدها. وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٢٦ .
(٣) انظر مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٣٣ - ١٣٤ .
(٤) ذكره الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٢٩٧: (قد استوى عمرو على العراق ...) وفسّر الأكثرون من أصحابه الاستواء على الاستيلاء العائد إلى القدرة. وانظر محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل =

قَــدْ اسْــتَــوَى بِشْــرٌ عَلَى العِــرَاقِ مِنْ غَــيْــرِ سَــيْفٍ أَوْ دَمٍ مُــهْــرَاقِ
فَالحَمْدُ لِلْمُهَيْمِنِ الخَلاَّقِ

وقد فسّر الزمخشري ذلك بأنه: "لما كان الاستواء على العرش وهوسريرالملك مما يرادف الملـك جـعلـوه كناية عـن الملك يريـدون مَلَكَ وإن لم يـقـعـد على السريرالبتة"(١). ولما قال المجسمة في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]

أنه عزوجل أثبت لنفسه العين وذو العين لا يكون إلا جسما. ردّ القاضي عبد الجبـار بأن المراد بالعين العلم أي لتـقع الـصنعـة على علمي(٢). بينمـا فـسّـرها الزمخشري بأنهـا المراعاة والمراقبة(٣)، وتعلقوا بقوله عزوجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القـصص: ٨٨]، فقـالوا: أثبت لنفـسـه الوجه. وذو الوجـه لايكون إلاجسما. وتريد المعـتزلة أن المقصود بالوجه الذات والنفس مستندين إليـما اشتهر منه في اللغة لأنه يقال: وجه هذا الثواب جيـد أي ذاته جيدة . قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ الآية «والوجه يعبر به عن الذات»(٤)؛ لهذا أورد أن من المجاز القول: هذا وجه الثوب ووجه القوم»(٥)، وتعلق المشبه بقوله عز وجل: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فقالوا: فيه إثبات لليد وهذا يثبت كونه جسما. وجواب المعتزلة عن ذلك أن اليد بمعنى القوة إذ يقال منه في اللغة: مـالي على هذا الأمر يد، لذا أنكروا أن يكون للـه يَد لهذا تأولوها

= العرفـان في علوم القرآن، تحقـيق مكتب البحوث الدراسـات دار الفكر، بيروت، ١٩٦٦م، ط١، ج٢، ص٢٠٩، قال ابن القيّم: ليس هذا البيت من شعر العرب وبأنه محرّف وإنما هو: "بشر قد استولى على العراق" وبشْر أخو عبد الملك بن مروان كان أميرا على العراق استوى على سرير الملك بمعنى يوافق لفظ الآية: استقر وثبت وتمكّن. انظر مـختصر الصواعق المرسلة على الجهمـية والمعطلة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٣٠٦ - ٣١٢، وقيل: الاستواء: العلو والارتفاع على العـرش بلا حد ولا كيف ولا تشبيه: انظر محـمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، إجتمـاع الجيوش الإسلامـية على المعطلة والجهـمية، ط ١/ ١٩٨٤، دار الكتب العلمية بيروت، ص١٩٤ .

(١) الكشاف، ج٢، ص٥٣٠ .

(٢) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٥٧ .

(٣) الكشاف، ج٢، ص٥٣٦ .

(٤) الكشاف، ج٣، ص١٩٤ .

(٥) أساس البلاغة، ص٤٩٣ (كتاب الواو).

بالنعمة أو القوة والقدرة[١]. وردوا على خصومهم أن المراد باليدين في الآية هو القوة، وأن المقصود بلفظ (يداه) في قوله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] إنما هو النعمة. وذهب ابن جني (ت٣٩٢هـ) إلى هذا التأويل. قال: «وقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس: ٧١]: إن شئت قلت: الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة، فكأنه قال: مما عملته قوانا أي القوى التي أعطيناها الأشياء لا أنّ له – سبحانه– جسما تحلّه القوة أو الضعف»[٢]. وقد استشهدوا في ذلك باللغة، فقالوا اليد بمعنى القدرة والنعمة، فمن دلالتها على القوة ما ذكرناه آنفا: مالي على هذا الأمر يد أي قوة، وهذا ملك يده ويمينه أو هذا الشيء في يد فلان، وتحت يده أي: تحت قدرته وفي ملكه، ومنه قوله تعالى الذي اتفق في تأويله معهم ابن جني[٣] بأنه أراد عملنا بقدرتنا. ويقال في الدلالة على النعمة في اللغة: لفلان عندي يد أو لي عند فلان يد بيضاء[٤]. وهو من المجاز عند الزمخشري الذي قال في تفسيره للآية: «قلت قد سبق لنا أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما حتى قيل في عمل القلب هو ما عملت يداك، وحتى قيل لمن لا يد له: يداك أوْكَتا وفوك نفخ،

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٤٨ - ٢٧١, والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٥٨, وأمالي المرتضى، ج١، ص٥٦٥, والزمخشري، الكشاف، ج١، ص٦٢٨، ج٣، ص٣٣٠ - ٣٨٢, .

(٢) الخصائص، ج٣، ص٢٤٨ .

(٣) يؤنس باعتزال ابن جني لقوله في (باب الحكم يقف بين الحكمين) تكرير عبارة: «المنزلة بين المنزلتين» في ثبات الهاء في «يا مرحباه» ليس حد الوقف ولا حد الوصل (. . .) إلى أن قال: فثباتها في الوصل متحركة «منزلة بين المنزلتين» الخصائص، ج٢، ص٣٥٨ - ٣٥٩، ولقوله في خطبة الكتاب نفسه: الحمد لله العدل القديم على نهج المعتزلة القائلين بالعدل والتوحيد. راجع م ن، ج١، ص٤٢ -٤٣، ولقوله: «أفعال القديم سبحانه نحو خلق الله السماء والأرض وما كان مثله (. .) ولم يكن منه، بذلك خلق أفعالنا ولو كانت حقيقة لا مجازا لكان خالق الكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا». وهو ينسب خلق الأفعال للعبد كالمعتزلة. انظر م ن، ج٢، ص٤٤٩، وذكر السيوطي اعتزاله في المزهر، ج٢، ص١٠, وكذا د. نصر حامد أبو زيد الاتجاه العقلي في التفسير، ص٧١.

(٤) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٥٨, والباقلاني، كتاب التمهيد، ص٢٥٨, وأمالي المرتضى، ج١، ص٥٦٥ - ٥٦٦, والزمخشري، أساس البلاغة، ص٥١٢, والكشاف، ج٣، ص٣٨٢ .

وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك»[١]. أما تنصيصه على مجازه فقوله: ومن المجاز: لفلان عندي يد، وأيديتُ، عنده ويَدَيْتُ: أنعمتُ[٢]. قال:

يَدَيْتُ عَلَى ابْنِ حَسْحَاسِ بنِ وَهْبٍ بِأَسْفَلِ ذِي الجِذَاةِ[٣] يَدَ الكَرِيمِ

وهكذا رد المعتزلة على خصومهم بتأويل يتفق مع نفي التشبيه والتجسيم عن الله عز وجل إذ هو تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] (وأسسوا ردودهم على المبدأ اللغوي ليقضوا على المعنى الذي يفيده ظاهر اللفظ بما لا يليق لديهم بالله تعالى أو يحتوي تشبيها يخالف أحد أصولهم. وهم يوظفون في ذلك الفكر الاعتزالي، ويقرّرون معنى اللفظ لغويا ليمنعوا المعنى المشتبّه فيه، ويقرّوا ما يخدم مبدأهم مستشهدين بأدلة من اللغة والشعر العربي القديم. وهم اعتمدوا المعنى المجازي الذي قادهم إليه افتراضهم أن القرآن الكريم يشتمل على كل وسائل الحلية اللازمة للجمال البلاغي الكامل الذي لا يدرك كالمجاز والتمثيل، وعلى هذا الأساس من النظر تفسير العبارات الدالة على التشبيه[٤]. قال الزمخشري[٥] في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] (من فوقهم): «إن علّقته بـ(يخافون)» فمعناه: يخافون أن يرسل عليهم عذابا من فوقهم، وإن علّقته بربهم «حالا منه فمعناه يخافون ربهم عاليا لهم قاهرا كقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧].

وقد أضافوا مبدأ العقل باعتباره مصدر المعارف الدينية عندهم ومعيارها الذي توزن به حقيقتها يدل عليه قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]»، وما صحّ مناصحة تدعو إليها الحكمة أن

(١) انظر أساس البلاغة، ص٥١٢ .

(٢) م ن، ص٥١٢، وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، ص٢٩٨. وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص٣٦ - ٣٧ .

(٣) ذو الجذاة موضع في بلاد غطفان، وفي اللسان مادة (يدي)، ج١٥، ص٤٢١، قال بعض بني أسد: بأسفل ذي الجذاة. وانظر مادة (جذا): ج١٤، ص١٣٣.

(٤) انظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ص١٣٨ - ١٥٢ - ١٥٣ وما بعدها. وكذا د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٥٥ - ٣٦٠ .

(٥) الكشاف، ج٢، ص٤١٢ - ٤١٣ .

نعذب قوما إلا بعد أن (نبعث) إليهم (رسـولا) فنلزمهم الحجة، فإن قلت: الحجة لازمة لهم قـبل بعثـة الرسول لأن معـهم أدلة العقل التي بهـا يُعرف الله (. . .) قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين»[(١)].

الصفـات:

رأى المعتزلة أن الصفات ليست شيئا غير الذات رغم عدم إجماعهم على هذا[(٢)] ويسمون من أثبتها مشبّها[(٣)]، وقالوا: إنها قديمة ومعان قائمة به[(٤)] غير منفصلة عن ذاته تعـالى، فهم لم ينكروا على ضـوء هذا الصفـات القديمة إذا قُـصد بهـا عينُ الذات، بيد أنهم ردّوا أن تكون الصـفات ذوات قديمة قائمة وراء الـذات لما فيه من معنى تعدد القدماء الذي يعارض أصل التوحيد عندهم.

لقد اعتـقدوا وحدانية الله أنه قديم وما دونه مـحدث، وأن القدم أخص وصف لذاته الكريمة، وحاربوا في ضـوء ذلك المذاهب والأقوال المخالفة لمعتـقدهم بمنظور جدلي أقاموه.

على خلفية عقلية أهمها: القول بخبر الله عز وجل وبالأصلح[(٥)]، ونفي فصل الصـفات عن ذات الله تعـالى وبالمجـاز والتأويل وحـرية الإرادة، وذلك في إطار

---

(١) الكشـاف، ج٢، ص٤٤١: ورغم ذهاب ابن المنير إلى أن العـقل عمـدة في حصـول المعرفـة وليس في وجوبها فإنه باعتباره سنيا يرى العقل شرطا في وجوب عموم الأحكام ولا تكليف عنده قبل ورود الشرع وبعث الأنبياء.

(٢) انظر الأشعري، ج١، ص٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٣) انظر المقـدسي مرعى بن يوسف الكرمي (ت١٠٣٣هـ)، أقـاويل الثقـات في تأويل الأسـماء والصـفات والآيات المحكمات والمشتبهات، ص١١٥ .

(٤) ساعدهم هذا على نقد قول السلف والأشاعرة في الصفات بأنها قديمة زائدة على الذات قائمة بها. فبرغم قول أهل السنة بقـدم الصفات، وبأنها قـائمة بالذات إلا أنهم أخطأوا القول أنهـا ليست الذات بل زائدة عليها لأنه يفـهم من قولهم استقلالها عـن الذات، وهذا يقوي اعتراض المعتزلة في أن القـول بالصفات زائدة عن الذات يؤدي إلى تعدد القـدماء. انظر زهدي جار الله، المعتزلة ، ص,٣٥ وكـذا د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢١٢ - ٢١٣- ٢١٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٥) خلاصتها أن الله تعالى لا يفعل بعبـاده إلا صلاحهم فكل فعل من أفعاله عز وجل لا يخلو من الصلاح والخير وليس هذا فحسب، وإنما لا يقدر عز وجل حسبهم أن يمنح عباده أصلح مما أعطاهم، أو قالوا: إن الله تعالى يهيّء لكل ما في الوجود ما هو أصلح له. انظر الخياط، الانتصار ص٦٤ -,٦٥ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٣٥ - ١١٠ .

أصولهم الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لهذا فنَّدوا ما رأوه معارضا لمبدأ الوحدانية ونفوا صفات المحدثات كلها عن الله سبحانه[١].

وأيًا ما كان الأمر فإن نَفْي فَصْل الصفات عن ذاته عز وجل كان قد ظهر بعد الصحابة من جهم[٢] بن صفوان (ت١٢٨هـ) ثم قال بذلك واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد وغيرهم من المعتزلة بعدهما. وفكرة بحث الصفات لم تكن ناضجة على عهد واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) لكنها تنامت واتسعت على يد أبي الهذيل العلاف (توفي تقريبا ٢٢٦هـ). وقد أشار الشهرستاني إلى هذا في القاعدة الأولى من القواعد الأساسية للواصلية بأنها لم تكن في بدئها ناضجة[٣]. لكنّ المتأمل في خطبة واصل بن عطاء كما نبّه إليه بعضهم يجده قد أثبت الصفات بما يكشف عن وضوح موضوع الصفة عنده وفهمه لها إثباتا لا نفيا[٤]. وقد تحددت مسألة الصفات على شكلها النهائي على يد أبي الهذيل العلاف[٥] وتطورت إلى غاية وصول أبي هاشم[٦] الجبائي (ت٣٢١هـ) لقوله بالأحوال إذ زعم «أن العالم

---

(١) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٧، وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٦٩ .

(٢) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢١١ - ٢١٢، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢، ص٢٩٤ - ٢٩٥، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٧ وما بعدها.

(٣) انظر الملل والنحل، ج١، ص٦٠ .

(٤) انظر د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢٧٦، والملحق رقم ١ من المرجع نفسه.

(٥) أبو الهذيل العلاف البصري المتكلم المعتزلي من الطبقة السادسة، اسمه محمد بن الهذيل، أنكر الصفات المقدسة، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل صاحب واصل بن عطاء. وقد طال عمره ونيف على التسعين. وقد لقب بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت في العلافين له كتب كثيرة في الرد على المخالفين في دقيق الكلام. واختلف في وفاته، فقيل: سنة ٢٢٦هـ، وقيل: في سنة ٢٣٥هـ. وقيل: في سنة ٢٣٧ . البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٢١ - ١٢٢ . انظر أمالي المرتضى، ج١، ص١٧٨والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٤، ط٤، وكذا الإيجي (ت٧٥٦هـ) كتاب المواقف، تحقيق د. عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٩٧، ط١ ج٣، ص٦٦٠ . وابنُ المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص٢٥ .

(٦) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي: قدمه ابن المرتضى على جميع رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة لتقدمه عنهم في العلم وهو متأخر عنهم في السن. البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٨٤ وما بعدها. والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٠ وما بعدها. وابن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ج١٥، ص٦٣، والمنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص٥٤ - ٥٥ . الإيجي، المواقف، ص٧٦ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٦١- ١٦٢- ١٦٣ - ١٦٤ .

(٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٥٦

له في كل معلوم حال لا يقال فيها أنها حاله مع المعلوم الآخر»[٧].

وحين نبحث في طرق العلم بالصفات نجدهم قد وجهوا إليها، وذلك بأن نتأمل المحدثات وغيرها من الأجسام وما يلحقها من تغيير في الكيف والكم فنعلم حدوثها، ومن معرفتها لحدوثها يحصل لنا العلم بأن لكل حادث محدثا وهو أول علم يحصل بالله تعالى. ومن فكرة حدوث العالم ينظر في أن المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل للناظر العلم بأن له مُحْدِثًا يخالفنا وهو الله عز وجل، وهو أول علم يحصل بالنظر والاستدلال عند أبي علي الجبائي. ويحصل بالنظر في صحة الفعل العلم بأن الله تعالى قادر، وإن عرف صحة الفعل من الله على وجه الأحكام حصل له العلم بكونه عالما، وإن عرف الله تعالى بالقدرة والعلم حصل له العلم بأنه عز وجل حيّ، ومن كونه حيا لا آفة به يحصل له العلم بأنه سميع بصير مدرك للمدركات. ومن النظر في كونه تعالى عالما قادرا يحصل له العلم بأنه موجود. وينظر في أنّ الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى حد فيحصل له العلم بأن الله عز وجل قديم[١] ويَعرف من النظر في كونه قديما أنه عز وجل ليس بجسم ولا عَرَض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول والصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى آخر، ولا يجوز عليه الزيادة ولا النقصان. وينتج عن هذه المعرفة العلم بأنه سبحانه غني لا تجوز عليه الحاجة[٢].

وقدموا للحصول على كمال التوحيد دليلا آخر هو دليل التمانع[٣]، وهو إقامة الدليل على توحيد الله تعالى لأن العلماء فرضوا في هذه المسألة على من يقول إن للعالم إلهين بأن قالوا: لو كان للعالم إلهان لكان أحدهما إذا أراد حياةَ جِسْمٍ وأراد

(١) . القديم «قد يطلق على ما لا علة لوجوده كالله تعالى على ما لا أول لوجوده، وإن كان مفتقرا إلى علة كالعالم على أصل الحكم» عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الآمدي - دراسة وتحقيق، ص١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٢١ - ,٢٢ وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٢٨ وما بعدها. وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٨٧، وهامش رقم ١٦٤ من المرجع نفسه.

(٣) لغة: تقول: عرض لي كذا إذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته، ومنه سمي السحاب عارضا لأنه يمنع شعاع الشمس وحرارتها من الاتصال. وفي الاصطلاح: اقتضاء كل من دليلين عدم مقتضى الآخر. انظر محمد بن محمد بن حسين بن علي بن سليمان، كتاب التقرير والتحبير، ج٣، ص٣ .

الآخر إماتته، فإن تمّ مراد أحدهما دون الآخر فهـو الإله حقا لنفوذ إرادته ومشيئته والآخر ليس بإله لقصور مشيئته وعجزه. ويستحيل الجمع بين مرادهما معاً لامتناع الجمع بين الضدين فلا يكون الجسم حيّـا ميّتا في آن واحد، لذا لابدّ أن ينفذ مراد أحدهمـا دون الآخر، فالذي تمّ مراده وغلبت مـشيئتـه هو الإله الحق. وبهذا يتم النظر في أنه لو كان مع الله عز وجل ثان لتمانعا وهذا يؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل من هذا العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له في القدم والإلهية، وبهذا يحصـل للناظر العلم بكمال التوحيد. ومن النظر في أن الله تعالى عالم بقبح القبيح ومـستغن عنه يحصل العلم بأنه عز وجل عادل حكيم لا يفعل القبيح ولا يُخلّ بالواجب ولا يأمر بالشر ولا ينهى عن الحسن وبأن أفعاله كلها حسنة[1]. وأضافوا في الطرق الـتي قدموها لحصول العلم بـالصفات أنه إذا حصل العلم بالصفات وجب أن يـعرف ما يستحق الله تعالى منها ثم يعلم كـيفية استحقاقه لها ويعلم ما يجب له[2]، وما يستحيل عليه في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت ثم يعلم أنّ من كان هذا حـالُهُ لابد أن يكون واحدا لا شريك له فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا على حدّ استحقاقه. أما ما يستحقه الله عز وجل من الصفات «فهـو الصفة التي بها يخالف مخالفة ويوافق مـوافقة لو كان له مُوَافقٌ تـعالى عن ذلك، وكـونه قادراً، عالمـاً، حياً، سـميـعاً، بصـيراً، مـدركاً للمدرَكات، مـوجوداً، مريداً، كارهاً. هذا عند أبي هاشم. وأمـا أبو علي فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية»[3].

---

(١) انظر القـاضي عبد الجبّار، شرح الأصـول الخمسة، ج١، ص٢٢ - ٢٣, وكذا إمـام الحرمين، كـتاب الإرشاد إلى القواطع الأدلة في أصـول الاعتقاد، ص٣٠, وانظر شيث بن إبراهيم بن حـيدرة أبو الحسن (ت٥٩٨هـ)، حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام الـقدر، تحقيق عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافـية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٣١, وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٣، ص٣٠٤, وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢٧٨ وما بعدها.

(٢) ما يجب له في كل حال الصـفة الذاتية والصفات الأربع: قـادر، عالم، حي، موجود. أما ما يسـتحيل عليه في كل وقت فهو ما يضاد هذه الصفات كالجهل والعجز، وكونه معدوما. وأما ما يستحق في وقت دون وقت فكونه مدركا وذا مشروط بوجود المدرك وكونه مريدا وكارها. وهذا يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودين لا في محل: شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٧٥ .

(٣) م ن، ج١، ص٧٤ .

لقد عدّوا صفة العلم من الصفات التي يمكن للغير أن يشارك فيها الله تعالى. ولكنها ليست مشاركة تقتضي المماثلة بين علمنا وعلم الله تعالى، وإنما هي مشاركة لفظية شكلية لا تتجاوز التسمية مع اختلاف صحة النسبة، وبهذا يفارق الله عز وجل الإنسان في كيفية استحقاقه صفةَ العلم، ويخالفه أيضا في طبيعة العلم الذي يقدر عليه. وقد أجمل بعضهم معالم هذه المفارقة في أمور:

- ليست صفة العلم في الله تعالى مغايرة له أو زائدة على ذاته. بيد أنها حادثة في الإنسان ومتولدة عن قدرته على النظروالاستدلال.
- ليس علم الله تعالى محدثا فهو عز وجل لم يحصل عالما بعد أن لم يكن لكن علم الإنسان حدث عن فعل آخر حادث هو النظر.
- علم الله ليس في محل بينما يتولد علم الإنسان في موضع القدرة.
- أفعال الله تعالى على جهة الاختراع. أما الإنسان فيفعل العلم على جهة الإحداث توليدا عن فعل محدث.
- علم الله سبحانه ليس انفعاليا في حين يتعلق علم الإنسان بالمعلوم ويتبعه.
- يعلم الله تعالى بالعلم الواحد جميع المعلومات.
- لا يتغير علمه سبحانه بتغير المعلومات.
- ليس علمه مستفادا من الحواس ولا من الفكر، وهو علم ضروري الثبوت غير زائل لقوله سبحانه: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقر: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤] بينما عِلْمُ الإنسان جائز الزوال.
- لا يشغله عز وجل عِلْم عن عِلم.
- معلومات الله سبحانه غير متناهية[1].

(١) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٨٧، ١٨٨, وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٤٠ - ١٤١, وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢٨٧ - ٢٨٨, وكذا د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، ط٢، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠، ٣٨٥ وما بعدها.

إن الله تعالى عند أبي هاشم الجبائي عالم لذاته أي ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا إذ تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها[١]، فأثبت بهذا أحوالا هي صفات غير موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة لا تعرف على حيالها كذلك بل مع الذات[٢].

ويعد أبو هاشم أول من قال بفكرة الحال[٣] التي نفاها أبوه أبو علي الجبائي إذ المراد في القول عنده: الله عالم لذاته قادر حي لذاته هو أنه لا يقتضي كونه عالما صفة هي علم أو حال توجب كونه عالما[٤]، واشترط أبو هاشم ومن تبعه من المعتزلة الحياة. فإيجاب الأحوال المعللة ليس إلاّ للصفات التي من شرطها الحياة مثل القدرة والعلم ونحوه. أما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا، وذلك كالسواد والبياض ونحوه. ويعود الاختلاف في اشتراط الحياة وعدمه بالنظر إلى الحقيقة والثبوت فمن وقّف تعلقَ العلم لها على الذوات نَظَرَ إلى جهة الثبوت، والآخر إلى جهة الحقيقة إذ هي غير إضافية، وكلا الفريقين بهذا مصيب. ولكن إذا كان توارد النفي والإثبات على جهة واحدة من الجهتين المذكورتين فإن المثبت لهذا الاشتراط يكون مصيبا بالنظر إلى الثبوت مخطئا بالنظر إلى الحقيقة والطرف الآخر بعكسه[٥].

---

(١) لم يمنع بعض أهل السنة من تعلق العلم بها على انفرادها، انظر الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣٠.

(٢) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٩٥ .

(٣) هو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وهي عبارة عن صفة إثباتية لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم وإن ما تخيل كونه صفة زائدة على المرسوم ليس أمراً سلبياً ومعنى عدميا، وهو سلب الوجود والعدم. انظر الإمام أبو المعالي كتاب الإرشاد، ص,٣٧ والآمدي علي بن أبي علي بن محمد بن سالم (ت٦٣١هـ)، غاية المراد في علم الكلام، ص,٢٨ وكذا د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص١٤٥ - ,١٤٦ وقد ذهب الناظرون في هذا المبحث إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا في الخارج فهو معدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد وهو الموجود، وإما باعتبار التبعية لغيره وهو الحال كالقادرية والعالمية، وعلى هذا فهو عبارة عن صفة لـلموجود لا تكون موجودة ولا معدومة. وقولهم: لا موجودة احتراز عن الصفات الوجودية ومعدومة احتراز عن الصفات السلبية. والحال أقسام: ما يعلل وما لا يعلل. ما علل أحكام لمعان قائمة بذوات مثل كون العالم عالما والقادر قادرا. وما لا يعلل فهو صفات ليست أحكاما للمعاني كالوجود واللونية وكتحيز الجوهر.

(٤) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٢

(٥) انظر الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٠ .

وقسّم المعتزلة صفات الله تعالى إلى ذاتية وفعلية. قال عنهم الأشعري في الذاتية: «وزعموا أن ما يوصف به الباري لنفسه كالقول قادر حي، وما أشبه ذلك لم يجز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده لأنه لما وصف بأنه عالم لم يجز أن يوصف بأنه جاهل»(١). وقد عرّفها الجرجاني قائلا: «الصفة الذاتية ما يوصف الله به ولا يوصف بضدها على معنى الثبوت نحو كريم حسن»(٢). وهي الصفات التي لا تنفك عن الذات، ولا تُتصور الذات بدونها، ولا تقبل الخلاف، ويمتنع وصف الله عز وجل بضدها وهي: العلم والقدرة والحياة. ولم يكن بينهم إجماع في هذا لأنهم اختلفوا إلى أربع فرق في هل يقال: لله علم وقدرة؟ نكتفي بالإحالة إليها(٣).

وعلى الرغم من اتفاق المعتزلة على أن الله تعالى لا يسمع ولا يرى بسمع وبصر قديمين أو محدثين ولا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يوقع في التجسيم والتشبيه، فإن شيوخهم البصريين والبغداديين اختلفوا في الصفتين المذكورتين، فعند شيوخ البصرة أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا. أمّا مشايخ بغداد فعندهم أن الله سبحانه مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا، وعلى هذا فللمدرك بكونه مدركا صفة. «وبأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حيا بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع»(٤).

وذكر البغدادي في هذا المعنى أن البصريين أقرّوا رؤية الله تعالى لخلقه من الأجسام والألوان، وأنكروا أن يرى نفسه أو أن يراه غيرُه، وأخبر أن النظام(٥)

---

(١) مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٦٣، ج٢، ص ٢١٠ .

(٢) التعريفات، ص ١٤٥ . وكذا، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ، ص ٤٥٨.

(٣) انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٦٤-٢٦٥ .

(٤) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١ ص ١٠٧: وقد بين في هذا السياق المراد بالسمع والبصر والفرق بينهما فالسميع البصير المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا. والسامع المبصر هو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر في الحال وكذلك المدرك.

(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام، أخذ الاعتزال عن خاله أبي الهذيل العلاف. وهو شيخ الجاحظ. ومعدود من أذكياء المعتزلة. قال البغدادي: المعتزلة يوهمون أنه كان نظاما للكلام المنثور =

والكعبي[١] وأتباعهما من البغداديين ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يسمع ولا يبصر شيئا على الحقيقة لذا تأوّلوا وصفه بالسمع والبصر على معنى العلم علمه بنفسه وبغيره من المسموعات والمرئيات[٢].

ونفهم من هذا الطرح أنّ المعتزلة لا يرون وجودا حقيقيا خارجا عن الذات، فهي عندهم عين الذات. بيد أنهم اختلفوا فيها فرقا[٣].

أما صفات الأفعال فهي ما يجوزأن يوصف الله تعالى بضدها كالرضا والرحمة والإرادة والسخط والغضب والكراهية ونحوها[٤]، ولم يكن لهم إجماع في هذا المحل أيضا[٥].

وقد اقتضى نفي المعتزلة فصل الصفات عن الذات أن قالوا: محال أن تنفرد صفة «الكلام» بوجود مستقل عن ذات الله تعالى، فاعتقدوا في هذا المعنى أن القرآن الكريم كلام الله خلقه بعد أن لم يكن حتى لا يشاركه شيء في القدم. وهم قالوا في حدّ الكلام: «أنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة»[٦] ثم

= والشعر والموزون، وفيما كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام. توفي ما بين ٢٢١هـ - ٢٢٣هـ. وهو من معتزلة الطبقة السادسة. قيل له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: «يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر». له فرقة النظامية، ومن مذهبهم أن العبد قادر على أشياء لا يقدر الله تعالى على خلقها، وبأن الإجماع وخبر الواحد والقياس ليس بحجة عندهم، ولا يذكرون الصحابة ولا الإمام علي بسوء: انظر البغدادي الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص ,١٣١ وكذا، ط٢، دار الآفاق الجديدة بيروت، ١٩٧٧م، ص ١١٣ . وكذا أمالي المرتضى، ج١، ص١٨٧ . وكذا، أحمد بن يحيى بن المرتضى المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص ٢٨- ٢٩ .

(١) أبو القاسم عبد الله البلخي الكعبي (ت٣١٩هـ)، تلميذ الخياط وهو من معتزلة بغداد. انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص ١٨١ . وكذا، الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٨٩-٩٠ . والإيجي، كتاب المواقف في علم الكلام، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص ,٦٥٧ وزهدي جار الله، المعتزلة ص ١٦١ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ,١٨١ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص ٩٠ . وزهدي جار الله المعتزلة، ص ٨١

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٢٦٤- ٢٦٥ .

(٤) انظر م ن، ج١، ص ٢٦٣-ج٢، ص ٢١١، والجرجاني، التعريفات، ص ١٤٥ . وكذا محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٤٥٨ .

(٥) راجع، م ن، ج١، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٦) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص ١٩٦ . وانظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ٤٥ . وكذا، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أميرعلي مهنا وعلي حسن فاغور، ج١، ص ٥٧ . وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي - القاهرة، ص ٢٩٣ . وكذا أبو عبد الله السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص ,٣٧

شرحوا: وليست الأصوات المقطعة أمرا زائدا على الحروف المنظومة وليس معنى القول «الحروف» يقتضي أن لا يكون الحرفان كلاما، لأنه من الكلام أن نقول: قُل ومرًّ وكل. وذكروا أن الأولى في حدّ الكلام القول: «هو ما انتظم من حرفين فصاعدا أو ما له نظام من الحروف مخصوص»(١). وبينوا أن القول: ق، ع: كلام، لأنهما يشكلان مع هاء السكت حرفين: قهْ، عهْ. وقد نص العرب في لغتهم على لزوم البدء بالمتحرك ولزوم الوقف على الساكن عند النطق.

ولابد من أن نقول إن علماء الكلام لم يختلفوا في أن الله تعالى متكلم وله كلام، وأن القرآن وسائر الكتب المنزلة كلامه بل الخلاف بينهم في طبيعة الكلام الإلهي هل هو قديم أو محدث؟ وهل القرآن مخلوق أو لا؟ وأبْرَزُ مواقف المختلفين في هذا الموضوع موقفا الأشاعرة والمعتزلة.

قال الأشاعرة: كلام الله معنى قائم بذاته أو بنفسه، ولما رأوا القول بأن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف هو حكاية لكلام الله عز وجل يقتضي أن يكون كلامه أيضا محدثا وأصواتا وحروفا باعتبار أن الحكاية من جنس المحكي، لهذا قالوا: كلام الله تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإرشادات. قال الباقلاني (ت٤٠٣هـ) في قوله عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] معناه: «إنا جعلنا العبارة عنه بلسان العرب، وأفهمنا أحكامه، والمراد به باللسان العربي»(٢)، ثم نفي في موضع آخر أن يكون الكلام حروفا وأصواتا، وإنما هو معنى قائم بالنفس يعبر عنه بهذه الأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى(٣) محتجا لهذا الرأي بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِ﴾ [الرعد: ١٠]، وبقول العرب: في نفسي كلام أريد أن أبديه لك. ويقول الأخطل(٤): (طويل)

(١) م ن، ج٢، ص ١٩٦.

(٢) كتاب التمهيد، الباب العشرون المسألة ٤٢١.

(٣) انظر، م ن، مسألة ٤٢٣, والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص ٢٠٠. ود. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٧٩ وما بعدها.

(٤) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ٤٨, وفي الديوان « لفي الفؤاد وإنما» دار المشرق، ط٢، لبنان، ص ٥٠٨

إنَّ الكَلامَ منَ الفُؤَادِ وَإنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلاً.

وهكذا، فإن حد الكلام عند الأشاعرة القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات، وقد نبه بعض العلماء بأن المراد بذكر الكلام النفسي في الشاهد إنما هو النقض على المعتزلة الذين حصروا الكلام في الحروف والأصوات، فقالوا لهم: ينتقض حصركم بكلامنا النفسي الذي هو كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، فلما صح هذا فكلام الله سبحانه كذلك كلام وليس بحرف ولا صوت، فلم يقع الاشتراك بينهما إلا في هذه الصفة السلبية(١).

وهي أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت كما أن كلامنا النفسي ليس كذلك، والحقيقتان مختلفتان كل الاختلاف، فلا ينبغي أن يفهم منه تشبيه كلام الله بكلامنا النفسي في الكنه لما في كلامنا النفسي من الأعراض الحادثة التي يوجد فيها التقديم والتأخير ووقوع بعضها بعد عدم البعض الذي يتقدمه مثلا(٢). لقد ذهبوا إلى أن اللفظ مخلوق والمعنى قديم(٣). رأوا كلام الله صفة قائمة بالذات الأزلية(٤).

ولا غرو في أن هذا الخلاف في الكلام الإلهي يعكس التباين حول موضوع قدم الصفات وحدوثها بينهم وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق ومحدث أنزله الله على نبيه ليكون علما، وليكون دالا على نبوته، وعلى الأحكام لنرجع إليها في الحلال و في الحرام(٥).

---

(١) السلوب: ما يدل على الذات مع سلب مثل القدوس والسلام والغنى ونظائره، فالقدوس هو المسلوب عنه كل ما خطر في البال ويدل في الوهم، والسلام ومسلوب عنه العيوب، والغني مسلوب عنه الحاجة. والأحد المسلوب عنه النظير والقسمة: أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥)، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ج١، ص١٥٧ .

(٢) انظر أبو عبد الله السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام ص ٣٧ .

(٣) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام مكتبة المتنبي، ص٢٩٤ . وانظر د. عمار طالبي، أراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ص,٢٥٧ وكذا د. علي عبد الفتاح المغربي الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٩١ .

(٤) - انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، مسألة ٤٠٠ وما بعدها، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٥ ، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٠٤ - ١٠٨ . والبغدادي الفرق بين الفرق ص٣٣٧ . وأبو عبد الله السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، ص,٣٧ ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص,٣٠٥ ومحمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي إبداع، ١٩٨٠م، ص٢٥٧ .

(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٥ - ١٩٦ .

واختلفوا في كلام الله[1] هل هو جسم أو لا؟ وفي خلقه على ستة فرق: الأولى قالت: كلام الله جسم ومخلوق و بأنه لاشيء إلا جسم. الثانية رأت كلام الخلق عرضا، وهو حركة لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وبأن كلام الله عز وجل جسم، وذلك الجسم صوت منقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه. ذهب إلى هذا أبو الهذيل العلاف وأتباعه. غير أن النظام منع أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في الوقت نفسه، وإنما هو في المكان الذي خلق فيه. والثالثة رأت القرآن الكريم مخلوقا لله، عرضا، وبأنه يوجد في أماكن كثيرة في الوقت الواحد إذا تُلي يوجد مع التلاوة، وإن كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذا إن حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يصح عليه الانتقال والزوال. والرابعة قالت: كلام الله عرض، مخلوق ومنعوا وجوده في مكانين في الوقت الواحد ورأت استحالة أن ينتقل كلام الله تعالى من المكان الذي خلقه الله تعالى فيه أو يزول منه ويوجد في غيره. الخامسة زعمت أن القرآن عرض ولما كان عرضا فإنه من المحال أن يكون الله تعالى فعله في الحقيقة لمنعهم أن تكون الأعراض فعلا لله سبحانه، وذهبوا إلى أن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه وحيثما سُمع فهو فعل للمحل

(١) اختلف الناس في كلام الله على تسعة أقوال: الأول: أن كلام الله ما يفيض على النفوس من معان إما من العقل الفعال أو من غيره. وهو قول الصابئة والفلاسفة. الثاني: أنه مخلوق، خلقه الله تعالى منفصلا عنه. وهو قول المعتزلة. الثالث: أنه معنى قائم بالذات الإلهية، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار. إن عبر عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرية كان التوراة. وهو قول ابن كلاب، ومن وافقه كالأشعري. الرابع: أنه حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل. قال بهذا بعض علماء الكلام والمحدثة. الخامس: حروف وأصوات لكن الله عز وجل تكلم بها بعد أن لم يكن متكلما. وهذا قول الكرّامية وغيرهم. السادس: أن كلامه تعالى ما يرجع إلى ما يحدثه من علم وإرادة، القائم بذاته. ويميل إلى هذا الرازي. السابع: أن كلامه عز وجل يتضمن معنًا قائماً بالذات هو ما خلقه فيغيره. وهذا قول أبي منصور الماتريدي. الثامن: أن كلام الله مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات الإلهية وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات. وهو قول أبي المعالي إمام الحرمين. التاسع: أنه سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديما. وهذا رأي أئمة الحديث وأهل السنة. انظر ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج٤، ص ٣٣٩، وكذا شرح العقيدة الطحاوية، ج١، ص١٧٩ - ١٨٠ .

الذي حل فيه. أما السادسة فرأت كلام الله تعالى عرضا مخلوقا، وبأنه يوجد في أماكن كثيرة في الزمن الواحد[١].

وإذا كان الأشاعرة يرون الكلام صفة من صفات الذات الأزلية ومعنًى قائما في الذات[٢]. فإن المعتزلة لا يرون الكلام معنى ولا صفة ذات لأنهم ينفون عن الله تعالى أي صفة ذاتية غير العلم والقدرة والحياة والقدم، وما سواها عندهم فعل من أفعال الله أي صفة من صفات الأفعال، والكلام منها. فحد المتكلم عند الأشاعرة هو من قام به الكلام، معناه أن الكلام صفة للمتكلم بينما يرى المعتزلة أن حقيقة المتكلم هو من فعل الكلام[٣] لا من قام به الكلام، لذا قالوا: الكلام من صفات الأفعال ليس قديما، والقرآن الكريم وفق هذا مخلوق، وهو فعل أحدثه الله تعالى ورأوا أنه تعالى لم يحدثه في ذاته لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض أصبحت ذاته محلا للحوادث. وتبعا لهذا لا يجوز أن يحدثه لا في محل لان الكلام أجسام وأعراض تتطلب محلا تقوم به، فلزم إحداثه في محل، فالله تعالى وفق هذا متكلم بكلام محدث لا قديم، يحدثه عند الحاجة وليس معنى هذا أن الكلام قائم بذاته بل خارج عنها يحدثه في محل جامد يُسمع عن الله تعالى منه إذ يعتقدون - كما مر- أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام وليس من قام به[٤].

---

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص,٢٦٧ وما بعدها، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٥، وكذا شرح العقيدة الطماوية، ط٤المكتب الإسلامي، بيروت(د.ت)، ج١، ص١٧٨-,١٧٩ مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن، عمان ١٩٩٩م.

(٢) انظر الأشعري، كتاب اللمع، ص٣٣ وما بعدها، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢ ص٢٢٠ .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٢٠٢ -٢٢١ ، وكذا عمار طالبي، آراء أبي بكر بن عبد العربي الكلامية، ج١، ص٢٥٩ .

(٤) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين، ج١، ص٢٦٧ وما بعدها، وانظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٥-٢٠٥-٢٠٧-٢١٣-٢٢١، وكذا إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٤٨، وكذا أبو الفضل العسقلاني أحمد بن علي بن حجر (ت٨٥٢هـ)، فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- محب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩ هـ، ج١٣، ص,٣٤٥ وكذا أحمد بن دغيم بن سالم النفراوي المالكي (ت١١٢٥)، الفواكه الدواني، دار =

وقدم المعتزلة أدلة عقلية وأخرى نقلية ليثبتوا حدوث الكلام الإلهي، فمن أدلتهم العقلية:

- أن الكلام على مذهبهم حروف منظومة وأصوات مقطوعة متبعّض متغاير، يخلقها الله سبحانه في غيره. ومعنى متكلم عندهم موجد أو خالق تلك الحروف والأصوات في الجسم كاللّوح المحفوظ أو كجبريل عليه السلام أو النبي ﷺ أو غيرها كشجرة موسى-عليه السلام- لقد منعوا أن يكون ذاك المؤلف من الحروف والأصوات صفة قديمة لله عز وجل. ولما كان الكلام على هذا الحال فإنهم رأوه لا يكون إلا محدثا[١].
- ردوا على الأشاعرة قولهم: كلام الله معنى قائم بذاته بأنه لا يعقل ويوجب تجويز المحالات كأن يكون في المحل معان ولا طريق إليها. وأن يكون في بدن الميت حياة وقدرة وشهوة. وإن قال الأشاعرة بأن أحدنا إذا أراد أن يتكلم وجد في نفسه قبل التكلم شيئا هو الذي أثبتناه كلاما. ردوا عليهم قائلين: بأن ذلك شيء آخر هو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير في كيفية ترتيبه فلا ينصرف هذا إلى ما ذكرتموه[٢].
- إذا ثبت أن كلام الله تعالى من جنس كلامنا وجب القضاء بحدوثه كوجوب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه لأنه إذا استحال قدم أحَد المثلين يلزم استحالة الآخر. لكن الأشاعرة يرفضون أن يكون الكلام الإلهي من جنس كلامنا لأنهم يثبتون نوعا من الكلام هو الكلام النفسي[٣] القائم في ذات الله عز وجل.

= الفكر بيروت ١٤١٥هـ، ج١، ص٥٥-٥٦، وكذا أحمد بن إبراهيم بن عيسى (ت١٣٢٩هـ)، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام بن القيم، ط٣، ج١، ص٢٨٠ .

(١) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٢٩٣-٢٩٤، وكذا أحمد بن إبراهيم ابن عيسى، توضيح المقاصد و تصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام بن القيم، ج٣، ص٢٨٠

(٢) أنظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٩-٢٠٠-٢٠١ .

(٣) انظر إمام الحرمين، كتب الإرشاد، ص٤٧-٤٨: قال: «من أصحابنا من قال: الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات يسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا» وقال: ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهوالفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات. وانظر الإيجي، الموافق في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٢٩٤ وأحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة بن القيم، ج١، ص٢٦٧-٢٧٠ .وقد =

والقرآن الكريم بسوره وآياته ليس هو الكلام النفسي القديم بل حكاية وتعبير عنه، وعلى هذا فإن الكلام النفسي قديم أما القرآن الكريم كلام الله الذي نتلوه بألسنتنا على الحقيقة، المكتوب في مصاحفنا، المحفوظ في صدورنا، المسموع بأسماعنا عبارات وألفاظ منزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء - عليهم السلام- دلالات على الكلام الأزلي، وهذه الدلالات محدثة مخلوقة لكن المدلول قديم أزلي، لهذا يفرقون بين الذكر والمذكور لأن الذكر محدث والمذكور قديم. وقد قال الباقلاني في قوله عز وجل: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢] معناه: ما يأتيهم من وعظ النبي ﷺ ووعيده وتحذيره ذكر. قال الله عز وجل: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١] ويقال: فلان في مجلس الذكر[١] وهذا مردود عند المعتزلة لأن الذكر عندهم القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وصفه الله تعالى بأنه محدث وبأنه منزل ولا يكون المنزل إلا محدثا وثمة دلالة من وجه آخر لقوله: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ لو كان قديما لما احتاج إلى حافظ يحفظه[٢].

رأى المعتزلة أن الكلام لما اختص بالمحل، وهذا يمنع أن يكون قديما لأن المحال محدثة، فهو لهذا أحرى بالحدوث. غير أن الأشاعرة يرونه صفة أزلية قائمة بذات الله واستدلوا على أن حدوث الكلام لا يخلوا من أن يقوم بذات الله تعالى أو بغيره أو لا يقوم بمحل، فإذا قام الكلام بذات الله تعالى كان محلا للحوادث وهذا ممتنع، ويمتنع أن يحدثه في غيره لاستحالة أن يحدث كلاما في غيره فيكون به

= قارب ابن العربي في تعريفه الكلام الأشاعرة لأنه عرف الكلام قائلا: «هو ما يجري في النفس والحروف والأصوات عبارة عنه». فليس كلام الله حروفا وأصواتا ولا كيفية له ولا مشابهة فيه لكلام المخلوقين، وهذا معناه ليس لفظا، وإنما اللفظ مخلوق عبر به عن المعنى القديم، بينما كلام الله تعالى غير مخلوق من ناحية المعنى، وهو الصفة القديمة. انظر عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ج١، ص٢٥٧-٢٥٨.

(١) انظر كتاب التمهيد، الباب العشرون، المسألتان ٤٠٤-٤١٩، وانظر الشهرستاني الملل والنحل، ج١، ص١٠٨، وعمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ج١، ص٢٥٧.

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٨-١٩٩.

متكلما لأنه إن جاز ذلك جاز كونه متحركا بحركة قائمة بغيره وساكنا بسكون قائم في غيره وهو محال. أما وجود الكلام في لا محل فمحال بالاتفاق[(١)].

- رأى المعتزلة أن تحدي الله تعالى العرب بالقرآن يدل على حدوثه لأن التحدي بالقديم مستحيل.

- «يكون المتكلم متكلما لأنه فعل الكلام أو لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة أو لأن الكلام جلّه أو بعضه أو لأنه أثّر في آلته على معنى أنه نفى الخرس والسكون عنه أو لأنه موجود به، فالأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون المتكلم إنما كان متكلما لأنه فاعل الكلام»[(٢)].

- جمع المعتزلة بين خلق القرآن واللغة من حيث هي توقيف وضعها الله تعالى أو وضعها عقلاء من الناس بالاتفاق والاصطلاح، ولما كانوا ينزعون منزع اللغة باعتبارها اتفاقا قضوا بحدوث كلام الله تعالى.

إن فكرة الاصطلاح عندهم ضرورية في اللغة لأنه يحقق مرادهم في التوحيد وهو نفي مشابهة الله عز وجل للبشر، فاللغة تواضع وفي التواضع حدوث لا ينفك من الإشارة المادية التي لا تجوز على الله سبحانه لكونها جسما، وليس الله تعالى كذلك. قال ابن جني في هذا: لا يجوز أن يوصف الله بأنه يواضع أحدا من العباد على شيء لأن المواضعة تقتضي الإيماء والإشارة بالجارحة مثل المومأ إليه والمشار نحوه. وليس للقديم عز وجل جارحة يومأ ويشار بها منه، فبطل بهذا عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه[(٣)]، وعليه نفوا أن يكون الكلام صفة قديمة من صفات الذات الإلهية الأزلية التي يقصرونها على: العلم والقدرة والحياة والقدم صفات غير منفصلة عن ذات الله، ولا عجب في موقفي المعتزلة والأشاعرة في الكلام بقول الفرقة الأولى بالحدوث وقول الثانية بالقدم لأن موقف المعتزلة ينسجم مع نظرتهم لكلام الله على أنه صفة من صفات الأفعال بينما يستجيب رأي

---

(١) انظر الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع، ص٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٢٠٢ وانظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٤٨ .

(٣) الخصائص، ج١، ص٤٥: ويلاحظ اضطراب ابن جني ما بين القول بالتوفيق أو الاصطلاح.

الأشاعرة في الأخذ بالتوقيف إلى رأيهم في الكلام الإلهي صفة ذاتية قديمة كلام نفسي قائم بذات الله. وإذا كان المعتزلة يقولون: إن المخلوق كلام الله فإن الأشاعرة لا يقولون إنه كلام الله لكنهم يسمونه مجازا كلام الله وهو قول جمهور متقدميهم، أما بعض متأخريهم فيطلقونه على الكلام المنزل الذي نقرؤه ونكتبه في المصاحف وعلى الكلام النفسي بالاشتراك اللفظي(١).

ومن أدلتهم النقلية على حدوث القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] كلّم: دل على حدوث كلامه لأنه يقتضي حدوث كلام ما كلم به غيره، ولما كانت المصادر لا تكون إلا حادثة لزم أن ما كلم به غيره حادث، وهذا ما اقتضاه «تكليما» هذا بالنسبة إلى الكلام الإلهي لكن المعتزلة ينفون صفة الكلام بمعناه الحسي الحرفي عن الله عز وجل لقولهم الكلام من صفات الأفعال، فكلامه تعالى لموسى -عليه السلام- وفق معتقدهم: خلق كلاما كما شاء فسمعه موسى وفهمه. غير أن ابن قتيبة ذكر في هذه الآية الكريمة أن الله تعالى أكد معنى الكلام بالمصدر ونفي عنه المجاز، فدل هذا على وقوع الفعل حقيقة وبأنه كلام الله نفسه. وتبيين هذا أن المصدر في قول الله عز وجل بيّن معنى التأكيد الدال على بطلان من يقول خلق لنفسه كلاما في شجرة فسمعه موسى، وإنما هو الكلام الحقيقي الذي يكون به

---

(١) انظر الآمدي علي بن أبي علي محمد بن سالم، غاية المرام في علم الكلام، ج١، ص٨٨ . وكذا، أحمد بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد و تصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام بن القيم، ج١، ص٢٦٧ . لم يختلف أهل الإسلام في أن الله تعالى متكلم موصوف بهذه الصفة، وإنما اختلفوا في هل كلامه نفسي أو لفظي وفي حدوثه أو قدمه، ولما رأوا قياسين متعارضي النتيجة هما كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله عز وجل قديم وكلام الله مؤلف من حروف وأصوات مترتبة متعاقبة في الوجود وما حاله هكذا فهو محدث فكلام الله تعالى محدث، فاضطروا إلى إبطال أحد المقاييس لامتناع حقيقة النقيضين، فذهب الحنابلة إلى أن كلامه حروف وأصوات وهي قديمة ومنعوا حدوث كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات، وقيل: منعوا إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي كي لا يتوهم حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الأشاعرة: كلامه ليس قائما بلسان أو قلب ولا في مصحف أو لوح، ومنعوا حدوث الكلام وإن كان المراد اللفظي كي لا يتوهم حدوث الكلام الأزلي. وقال المعتزلة بأنه حادث مؤلف من أصوات وحروف قائم بغيره مخلوق، انظر شرح قصيدة بن القيم، ج١، ص٢٨٠ .

المتكلم متكلما. وقد قال النحاس: وأجمع النُحاة بأنه إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازا(١).

- دل قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١] على كون الكلام مركبا من الحروف، والتركيب دال على حدوثه، ووصف بكتاب أي مجتمع من كتب، ويقال في اللغة للمكتبة كتيبة لاجتماعها، ولا يجوز على المجتمع أن يكون قديما، ناهيك أن وصفه بالإحكام من صفات الأفعال، ومن قوله: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ دل على عدم جواز أن يكون المفصّل قديما(٢).
- وظفوا النحو لما يتفق مع معتقدهم، فقالوا: إن «إذ» في قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [الحجر: ٢٨] ظرف زمان يختص بزمن معين محدث. قال الزمخشري تفسير الآية: «واذكر وقت»(٣).
- تأويلهم (الجعل) بمعنى (الخلق) وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، وقد رد الباقلاني من الأشاعرة تأويلهم مبينا أن معناه جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وأفهمنا أحكامه، والمراد به باللسان العربي، وسميناه عربيا لأن الجعل قد يكون بمعنى التسمية والحكم لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١] أي سموه كذبا وحكموا عليه بذل ولم يقصد أو يرد أنهم خلقوه(٤).
- وقالوا في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]: وصفه أولا بأنه منزل ثم وصفه بالحسن والحسن من صفات الأفعال ووصفه بأنه حديث وهو، والمحدث شيء واحد وفي تسميته كتابا دليل على حدوثه. أما وصفه بالمتشابه فمعناه يشبه بعضه بعضا في الإعجاز، وفي الدلالة على ما ظهر عليه، والذي حاله كذلك لا يكون إلا محدثا(٥).

---

(١) انظر تأويل مشكل القرآن، ص١١١، وكذا تفسير الطبري، ج٦، ص١٨، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص,٣٩٣ ود. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٢٢.

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٩.

(٣) الكشاف، ج٢، ص٣٩٠.

(٤) كتاب التمهيد، الباب العشرون، مسألة: ٤٢١.

(٥) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٩.

٢- أصل العدل:

إذا كان المعتزلة اجتهدوا في أصل التوحيد ليبنزهوا الله تعالى عن المماثلة والمشابهة وإثبات الوحدانية، فإنهم فرّعوا البحث في أصل العدل وضمّنوه مباحث ركزوها على معنى العدل الإلهي الذي لا يفهم على وجهته الصحيحية عندهم إلا إذا كان الإنسان قادرا على اختيار أفعاله ليكون مسؤولا عن الأفعال وليترتب عليها الحساب (العادل) بالثواب أو بالعقاب، لقد وصفوا الله تعالى وهم يريدون بالوصف أنه عادل في قضائه رحيم بالخلق، لا يحب الفساد ولا يريد ظلما ،وأن خير الخلق أطوعهم له، وأنه الصادق في أخباره ووعده ووعيده ،وبأن الجنة دار المتقين ،والنار دار الفاسقين[1]، وبنوا على العدل مباحث:

أ- الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره.

ب- الظلم منفي عن الله لقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤]، وقوله: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: ٩].

ج- الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، وإنما هم المحدثون لها أحراراً فيثابون على الخير ويعاقبون على الشر.

د- لا يريد الله عز وجل الشر ولا يأمر به لأن مُريدَ الخير خيّر ومريد الشر شرير، فلو كانت إرادة الله تعالى متعلقة بكل ما في الكون من خير وشر لكان الخير والشر مُرادين له، ولكان المريد موصوفا بالخيرية والشرية، وهذا محال على الله تعالى، لذا قال المعتزلة: إن الله أراد ما كان من الأفعال خيرا أن يكون وما كان شرا ألا يكون، وما ليس كذلك فالله لا يريده ولا يكرهه. لكن معارضيهم اعتقدوا إرادة الله لجميع ما كان وغير مريد لما لم يكن. ويظهر من قول المعتزلة أن كفر الكافر، وعصيان العصاة لم يرده الله.

هـ- وقال المعتزلة بنظرية الصلاح والأصلح التي تعني أن كل فعل من أفعال الله سبحانه لا يخلو من الصلاح والخير.

(١) انظر الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص٣٦، وكذا د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٢٨ .

و- وعدوا الحسن والقبح ذاتيين في الأعمال، ولم يجيزوا بهذا على الله تعالى الكذب، وقالوا بضرورة صدقه عز وجل لأن الصدق حسن في ذاته[١].

وذهبوا وفق هذا إلى نفي القدر ردا على الجبرية فإذا كان القائلون بالقدر آنذاك أرادوا نفي مماثلة الله تعالى للبشر على أساس أن النموذج البشري الذي كان مستقرا على أعلى قمة الهرم الاجتماعي ومركز الخليفة الأموي، فإن القول (بالعدل الإلهي) يؤدي إلى الفصل بين صفاته وبين صفات البشر، وهي قضية مُلحة في تلك الظروف التي عرفت خلافات سياسية وارتبطت بأهداف اجتماعية وعملية كشفت حقيقة قرآنية هي نفي إلهين قديمين، ومثّلت ردا على غالية الشيعة في تأليه الإمام علي -رضي الله عنه- ورجعته، ودلت على خلفية سياسية تريد أن تقف أمام مبدأ (الجبر) الذي اتسم به نظام الأمويين الذي ذهب بعض المتكلمين بأنه كرّس أن الأوضاع اللاحقة بالعباد إنما هي قدر عليهم من الله تعالى فمآلهم إلا قبولها بما فيها. ونحن لا نعتقد أبدا أن يقول الأمويون هذا، وإنما هو قول غيرهم فيهم[٢]. ويظهر نفيهم للقدر الذي أثبته الجبرية مما ذكره لهم المسعودي (ت٣٤٦هـ)[٣]، وفيما أوضحه غيره من أنه قد علم من العقل والسمع فساد ما

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣-١٥-٢١-٢٨ وما بعدها، وابن حزم، الفصل من الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٨٢ وما بعدها. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٩٤، وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠٥ وما بعدها، ود. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص١٣٧ وما بعدها. ويؤخذ على المعتزلة جعلهم الفعل ثابتا من جهة الحسن والقبح وفاتهم أن الفاعل غير ثابت، فإذا كان الصدق حسنا فليس قائله مصيبا دائما والكذب في ذاته قبيح ولكن قائله غير مخطئ دائما، ومنه وأد البنت فعل قبيح، وقد ننسب لفاعله الشهامة والإباء في الجاهلية، انظر زهدي، جار الله، المعتزلة، ص١١٧ .

(٢) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص٤٠ وما بعدها.

(٣) الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به، وبأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره وأنه وَليّ كل حسنة أمر بها بريء من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولم يرد منهم ما لا يقدرون عليه، وأن كل مقدوراتهم بقدرة الله التي أعطاهم إياها، وهو تعالى المالك لها، ينفيها إذا شاء ويبقيها إذا أراد، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته غير أنه لا يفعل إذا كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى. انظر مروج الذهب، ج٣، ص٢٧٦-٢٧٧ وقال أبو الحسن شيث بن إبراهيم بن حيدرة (ت ٥٩٨هـ): ذهب الجبرية إلى أن الخلق مجبورون في طاعتهم كلها معتمدين على قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، بينما ذهب القدرية إلى أن =

قالته المجبرة في نسبة أفعال العباد إلى الله تعالى لأن كل تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها[١]، فالإنسان حسب جهم بن صفوان القائل بالجبر غير قادر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، مجبور في أفعاله ولا إرادة له ولا اختيار، وإنما يخلق الله عز وجل الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب الأفعال إليه مجازا مثل نسبتها إلى الجمادات، وذلك كقولنا: أثمرت الشجرة وتحرك الحجر واهتزت الأرض. ولما كانت الأفعال كلها جبرا فإن الثواب والعقاب جبر، وإذ ثبت الجبر فالتكليف جبر[٢].

لقد هدف نفي القَدر عند المعتزلة إلى تثبيت أن الله تعالى عِدل حليم ولهذا قال القاضي عبد الجبار: «المراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة»[٣] بمعنى أن كل أفعال الله عز وجل حسنة ولا يكون منها إلا الصواب والحكمة ناهيك أنها منزهة عن كل قبيح لأنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه، لهذا لا يختار القبح بأي وجه من الوجوه[٤].

فالعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة بإصدار الفعل على وجه من الصواب والمصلحة، لقد أراد المعتزلة نفي الظلم وأفعال الشر عن الله تعالى وإثباتها فعلا للإنسان، وهذا يمثل الوجه الغيبي للعدل الإلهي، غير أنه يمثل وجها آخر إنسانيا

= الخلق خالقون لأفعالهم معتمدين على قوله عز وجل: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨]، وأما أهل الحق فتوسطوا قائلين: نحن نفرق بين ما اضطررنا إليه وبين ما اخترناه. وهو طريق بين طريقي الإفراط والتفريط، ويسمي بعض العلماء هذه المنزلة بين المنزلتين كسبا أخذا عن قوله سبحانه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. لهذا فاكتسابات العباد خلق الله تعالى دون العباد وكسب للعباد دون الله عزوجل لأنه لا يتصورالكسب في الله تعالى لتعلقه بالقدرة الحادثة، ولا يتصور الخلق في العباد لعدم علمهم بتفاصيل ما يصدر عنهم، ولقيام الدليل على أن لا خالق إلا الله تعالى: حز الغلاصم، ج٣، ص٨٨ .

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص,٥٤ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢١١- ٢١٢، وكذا محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ص,٢٦١ وكذا شرح قصيدة الإمام بن القيم، ج١، ص١١٢.

(٢) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص,٩٨ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠٠ .

(٣) شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣ .

(٤) انظر م ن، ج٢، ص ٣-٤ .

هو موضوع هذا العدل وكيف يخضع الإنسان له وهو يقدر على أفعاله، وذلك من أجل أن يضعوا التكليف والغرض منه في سياقه الصحيح.

لقد ركزوا مباحثهم في إبراز الأفعال واقعة تحت الأوامر والنواهي أي في إطار التكليف الذي يمثل العلة في خلق العالم بما فيه من كائنات، وجاء تميّز الإنسان فيه عن غيره من الكائنات لكونه فاعلا في الحقيقة بقصد تكليفه، وما الإنسان في العالم الذي يبهر العقول بسعته ملايير من السنوات الشمسية وملايير من الأكوان إن لم يكن الغرض منه تكليفه؟ ولكن ألم يتفق علماء الأمة أنّ اللاّم في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ آالذاريات: ٥٦] هي لام الصيرورة لا لام التعليل؟ ومن ثم ألم يقل الزمخشري في الآية: «إلا لأجل العبادة ولم أرد من جميعهم إلا إياها(...) مختارين للعبادة لا مضطرين إليها لأنه خلقهم ممكنين»(١). وذهب بعضهم إلى أن اللام هي لام كي ولام التعليل التي إذا حذفت انتصب المصدر بها على المفعول له، وتسمى العلة الغائبة وهي متقدمة في العلم والإرادة متأخرة في الوجود والحصول، وهذه العلة هي المطلوب المقصود من الفعل، على أن يدرك أن الإرادة في كتاب الله تعالى نوعان: كونية يقال فيها «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، ودينية هي شرعية وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم(٢)، ويقتضي ذلك إثبات العلة والغرضية في أفعال الله تعالى أو بمعنى آخر إقرار أن العلة من الخلق إن هو إلا العدل الإلهي الذي يتطلب أن تكون كل أفعاله حسنة لأنه سبحانه لا يختار القبيح ولا يأتي عملا عبثيا، فهو إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح والنفرة من الحسن، فلابد من أن يكون له فيه غرض، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح ولا يجوز أن يكون غرض التكليف الإغراء بالقبيح لقبحه. وقد ثبت نفي القبح عن الله سبحانه، فلم يبق إلا أن يكون غرضه التكليف ويعَرّضنا لدرجة لا تنال إلا به وهي الثواب(٣).

(١) الكشاف، ج٤، ص٢١، وقيل: للأمر بالعبادة، وقيل: إلا ليعبدون أي ليقروا لي بالعبادة طوعا أو كرها، والكره ما يُرى فيهم من أثر الصنعة، وقال مجاهد: إلا ليعرفوني. وقال الكلبي: إلا ليوحدوني، انظر تفسير القرطبي، ج١٧، ص٥٥ وما بعدها.

(٢) انظر ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس (ت٧٢٨هـ)، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، ج٢، ص٥٢٨ .

(٣) انظر الخياط، الانتصار، ص٨٥ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٧٩-١٨٣، =

ومن هذا يمكن القول: إن الحكمة من الخلق تحقيق منفعة البشر لأنه عز وجل لا يخلق شيئا إلا للنفع أو الاعتبار به، ولا يعطي لعباده في الدنيا إلا ما هو أصلح لهم، وزاد المعتزلة على هذا بأنه تعالى لا يقدر أن يعمي بصيرا أو يمرض صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أن الصحة والبصر والغنى أصلح لهم. وأنه غير قادر على إغناء الفقير أو إبراء المريض إذا علم أن ذلك أصلح لهم[١]. وهذا معناه أن ما يعرض للعباد في هذه الدنيا من مرض وصحة وفقر وغنى وحياة وموت وسراء وضراء هو صلاح لهم. ولعل هذا هو الذي يفهم من قول المعتزلة على لسان القاضي عبد الجبار: بأن الأفعال التي يفعلها الله عز وجل من الآلام لا تخلو إما أن توصل إلى المكلف أو إلى غيره، فإن أوصلت إلى غير المكلف لابد أن تقابل من الأعواض، وما يوفي عليه وأن يكون فيه اعتبار للمكلفين حتى لا يكون بالنسبة للأول ظلما وللثاني عبثا. أما إن أوصله إلى المكلف فيلزم فيه الأمران كلاهما[٢]، وأبرزوا الغرضية في صور الحيات والعقارب والسباع الضارية الخبيثة والحيوانات المؤذية القتالة فصُوَرُهَا، وإن كانت قبيحة في المنظر فإن فيها أغراضا حكيمة لا يعلمها إلا من أنصف نفسه وأدى الفكر حقه. وأغراضها: نفعها أولا ثم نفع العباد. وهي تتعلق بها منافع دينية و دنيوية[٣].

ويظهر أن هذا ينسجم مع ما ذهب إليه ابن حزم الذي صرح باتفاق المعتزلة معه في معنى خلق الله تعالى للخمر والخنازير والحجارة المعبودة بأنها مخلوقات حسنة منه تعالى، سميت قبائح وأرجاسا حراما. وهكذا يقال في خلقه للأعراض في

= ود. سميح دغيم فلسفة القدر في المعتزلة، ص٨٨-٩٢-,١٣٣ ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٣٧٩ .

(١) انظر م ن، ص٦٣-٦٤ والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص,٣١٧ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص,١٣٤ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١١١ وقد كفر بشر بن المعتمر من قال بالأصلح ووضع عوضها عقيدة اللطف المتمثلة في أن لله ألطافا كثيرة لا نهاية لها لو فعلها بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن، وعليه أن يفعل لهم ما هو أصلح لهم في دينهم ويزيح عللهم فيما يعوزهم لأداء ما كُلفوا به. انظر الخياط،الانتصار، ص,١١٥ وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص,٢٠١ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص,١١٤ ود. سميح دغيم، فلسفة القدرفي فكر لمعتزلة، ص١٣٢-١٣٣ .

(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣١٧-٣١٨ - ,٣١٩ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٧٥ .

(٣) انظر م ن،ج١، ص٢٩٨-٣١٢، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٧٥-١٧٦ .

عباده. لقد أوضح اتفاق أكثر المعتزلة معه في أن الله عز وجل خلق المرض والعمى والصم والجنون المتولد عن فساد الدماغ والحَدَبَة، وهي جميعها مخلوقات حسنة لله تعالى، غير أنها تُنعت فيما بيننا بالنعت القبيح الرديء[١]. لكنه احتج بأنه لا فرق بين إلزام المعتزلة لنا أن الله تعالى أحسن الكفر والظلم والشر والمعاصي لأنهم ينزهون الله عن أن تضاف إليه وبينما أقروه في خلق الله الخمر والخنازير والدم والميتة وإبليس ومن قال: أنا إله من دون الله تعالى والأوثان المعبودة من دونه عز وجل والمصائب والعاهات كلها خلْق له، لأن كل ذلك قد حَسّن الله خلقه إذ خلقه حركة أو سكونا أو تمييزا في النفس وسمي ظهوره من العبد قبيحا[٢].

نفهم من هذا أن المعتزلة يفرّقون بين الشرور الطبيعية والشرور الأخلاقية. الأولى: من فعل الله في الطبيعة كالآلام والأمراض والكوارث. والثانية: من فعل الإنسان كالظلم والكفر والفسق وغيرها، وليست هذه النوازل الطبيعية فسادا أو شرورا ولا قبائح لأن القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا، وهو محال على الله عز وجل، لهذا قالوا: يحسن من الله فعل الإماته والإيلام، تقع منه عز وجل على وجه لا تقبح عليه لعلة والعلة مفقودة في حقنا وهي تتضمن الاعتبار واللطف، ويضمن الله في مقابلها الأعواض والعوض وجه حُسْن تلك الإماتة والإيلام، فالله يعوض العبد مما لحقه من الآلام منه تعالى أو مما وقع بسبب أمره أو إباحته[٣].

---

(١) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٩٨ .

(٢) انظر م ن، ج٣، ص٩٩ .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٢-١٣-١٦٤-,١٦٥ اللطف: ما يختار المرء عند الواجب ويتجنب القبيح أو ما قرب من اختار الواجب أو ترك القبيح، وقيل هو العناية الإلهية أو وجه التيسير إلى فعل الخير والطاعة وترك الشر والمعصية وهو ليس قسرا خارجيا مفروضا على الإنسان الفاعل بقدر ما هو تذكير بطاعة يعلم الله أن العبد يفعلها لا تخرج عنه متناول قدرته، يكون نوعا من التوفيق والعصمة، وهو هداية يغمر بها الله عباده معناه دلهم وبين لهم طريق الصواب. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣١٣-٣٢٦-,٣٢٧ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٨٧ وما بعدها، ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص,١٨٣ ومن مظاهر اللطف: أ- منح العقل للعباد باعتباره مناط التكليف إذ يتمكن الإنسان به من أول واجباته وهو النظر ومعرفة الله، ومعرفة الحسن والقبح، وشكر نعمة الله عز وجل، وكل ما يلزم العبد من المعارف لدينه ودنياه. ب- التكليف وهو إخبار الغير بأن له أن يفعل أو لا يفعل تحقيقا للنفع أو دفعا =

إن القدر مسألة انجذب إليها فكرُ الإنسان وعقلُه في كل الأزمان. وقد انشغل المسلمون به في ظهور الإسلام وبحثوه بخاصة إثر تجاوزهم الفطرة في تعاملهم مع النص القرآني إلى طور النضج حيث التفتوا إلى ما بدا لهم من ظاهر آي الذكر الحكيم أنه متعارض دل على الجبر في آي وعلى حرية الاختيار في آيات كريمة أُخَرَ، نقتصر على ذكر بعضها. قال تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [المدثر: ٣١]، وقوله فيما دل ظاهره على الاختيار: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [الجاثية: ١٥]، ومن اجتماع التسيير والتخيير في الآية الواحدة قوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ (٥٤) فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ (٥٥) وَمَا يَذْكُرُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٤- ٥٦]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ

= للضرر. وهوعند المعتزلة عام للكل والتقوية عليه للكل ولا شأن للعلم الأزلي بالإيجاد، فالكفر من فعل الكافر ولا دخل للعلم الإلهي في إيجاده، وأقروا بأن الله تعالى كلف عباده ما يطيقونه فقط وأقدرهم عليه وعلمهم ودلهم وبين لهم لتكون نتائج التكليف عن بينة. ج- إرسال الرسل للإعلام بالتكليف لأن الله عدل حكيم لا يخل بما هو واجب عليه. د- وفي معنى التكليف الهداية وقال أكثر المعتزلة: الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بتقويتهم على الطاعة فلم ينتفعوا وأصلحهم فلم يصلحوا. وقال بعضهم: إن هدي الله لمن قبل. وقال غيرهم: إن الله لو هدى الكافرين لاهتدوا. وأما ما تعلق بالمؤمنين فقال قائلون: الله هدى المؤمنين وقالوا: ما يزيده الله من الفوائد والألطاف هو هدى كقوله: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]. وقال آخرون: تشمل الهداية الخلق كلهم بأن دلهم وبين لهم، يزيد المؤمنين بالذي يزيده من ألطافه ثوابا يفعله بهم في الدنيا وأنه يهديهم في الآخرة إلى الجنة ثواب من الله لهم !وهو قول الجبائي. هـ- التوفيق والتسديد: قال قائلون: حكم من الله بأن الإنسان موفق وكذا التسديد، وعند جعفر بن حرب: التوفيق والتسديد من ألطاف الله لا يوجبان الطاعة في العبد، ولا يضطرانه إليها، ولكنه إذا أطاع وفق وسدد. وقال الجبائي: التوفيق والعصمة :لطف من الله يفعله بالعبد فيكون معتصما أو هي الدعاء والزجر والوعد والوعيد. لها وجهان: الأول فعله الله بالكافرين ولا يطلق أنه معصوم. ويقال إن الله عصمه فلم يعتصم. الثاني: ما يزيده الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والتأييد والأحكام. و- النصرة والخذلان بالحجة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [غافر: ٥١]. وبما يفعله الله ويقذفه في قلوب المؤمنين من الجرأة على الكافرين وقد تسمى القوة على الإيمان نصرا. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٤، ٣٢٦ . ود.علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٣٢ وما بعدها.

(١) فسر الزمخشري (كتب) بأثبت وأوجب، انظر الكشاف ،ج٢، ص١٩٥ .

لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: ١١].

لقد أفرز تناول المسلمين لهذه المسألة آنذاك أوجه نظر لا نريد أن نقول إن أبرزها ذلك الذي خاصته الفرق الهامة، ولكن نود هنا الإشارة إلى وجهتي نظر هامين: الأولى: أن عامة المسلمين يميلون إلى إثبات سلطة الله المطلقة على جميع أفعال العباد وأن أفعال الإنسان خلقها الله في فاعليها. استدلوا لها بنص القرآن الكريم والحديث الشريف، وقد ذكرنا قبل نماذج من الآيات في هذا. أما في الحديث فقال الرسول ﷺ: «**لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره**»[١]. وروى أبو أمامة عن رسول الله ﷺ: «**سبق العلم وجف القلم وقضي القضاء وتم القدر بتحقيق الكتاب وتصديق الرسل بالسعادة لمن آمن واتقى، والشقاء لمن كذب وكفر**»[٢]. وهم عدّوا من قال: العباد خالقون لاكسابهم قدريا، ومن زعم أنْ لا استطاعة للعبد على الكسب وليس هو بفاعل له ولا مكتسب جبريا، لهذا رأوا العدل خارجا عن القدر والجبر، وأن القائل: العبد مكتسب لأفعاله والله سبحانه هو خالق كسبه إنما هو السُنّي العدلي المُنّزه عن الجبر والقدر[٣]. ولم ينف أهل السنة المسؤولية عن الإنسان لأنه ما أمر الله تعالى ونهى إلا لمستطيع الفعل والترك ولم يجبر أحدا على معصية ولا اضطره على ترك الطاعة لقوله عز وجل: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ [التغابن: ١٦] وقوله: ﴿**الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ**﴾ [غافر: ١٧]. وفي هذا دليل عندهم على أن للعبد كسبا يجزى على حسنته بالثواب وعلى سيئته بالعقاب لكنه واقع بقضاء الله وقدره[٤].

---

(١) صحيح مسلم: ٦٩٢٨ باب وجوب محبة رسول الله. وانظر جامع الترمذي باب ١٤٣١ باب ما جاء أن الإيمان بالقدر خيره وشره. حديث رقم ٢١٦٩، قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه». والأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ج١، ص٢٥ .

(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٣١ .

(٣) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٨-٣٣٩ .

(٤) انظر محمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٨٤-٨٥ .

الثانية: الجماعة التي تنفي القدر من القدرية وارتضوا لأنفسهم كذلك التسمية بأهل العدل، وهم سلف المعتزلة مثل معبد الجهني وعطاء بن سيار وغيلان الدمشقي(١). وحين وقع هذان الفريقان المهمان في العناد والتعنت ارتميا في أحضان التطرف والغلو في جدلهما للجبر والاختيار، فنزع تفكيرهم إلى مباحث مزجوا فيها الفلسفة بالكلام ونقلوا الكلام لاحقا إلى أطر السياسة وبلاط الحكم، فنجم عن ذلك ضر واعتساف ما كان ليقع لو نزعوا منزع الاعتدال. وحتى لا نقع في متاهات الاختلاف والتفريع نعود إلى ما ذكرنا من أهم الفرق لنقول في حصر وإيجاز: إن الخلاف الجوهري بين أهل السنة السلف منهم والأشاعرة وبين المعتزلة يتمحور حول القدر -هذا واضح- غير أن المشكلة تكمن في أن أهل السنة فهموا من قول المعتزلة العباد خالقون لأفعالهم بأن الله يعصى كرها، يظهر هذا في أحد ردود الأشعري على المعتزلة في كلامه على الإرادة أن العباد لو فعلوا «ما لا يريد الله وما يكرهه لكانوا أكرهوه، وهذه صفة القهر - تعالى عن ذلك علوا كبيرا»(٢) ويبدو أن ما أراده المعتزلة هو أن الله تعالى أقدر عباده على الفعل فوهبهم العقل ليميزوا به الحسن من القبيح وليفرقوا الصواب عن الخطأ، وأقدرهم على أفعالهم وشملهم بعنايته، بأن أرسل إليهم الرسل ليهديهم السبيل ثم خلّى بينهم وبين أفعالهم، فمن أحسن فعلا من عباده فلنفسه ومن اقترف السوء والقبح فعليها، وذلك كله في نطاق المسئولية والحرية التي أنعم بها الله تعالى، فقد أذن الله سبحانه أن نفعل ما نريد وهذا ليصح الثواب والعقاب، لذا قال الله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن: ١١]. قال الزمخشري لشرح: (يهد قلبه) يلطف به ويشرحه ليزداد طاعة وخيرا أوالاسترجاع عند المصيبة، ثم أضاف منتصرا الخليفة المعتزلة: «وقرئ (يهد قلبه) على البناء للمفعول والقلب مرفوع أو منصوب ووجه النصب أن يكون مثل (سفه نفسه) أي يهد في قلبه»، ثم أضاف: «ويجوز أن يكون المعنى: أن الكافر ضال عن قلبه بعيد منه والمؤمن واجد له مهتد إليه كقوله تعالى: ﴿لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]

(١) انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص٩٩ .
(٢) الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار القاهرة، ١٣٩٧هـ، ط١، ج١، ص,١٦٧ وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٩ .

(وقرئ (نهد قلبه) بالنون ويهدّ قلبه بمعنى يهتد ويهدأ قلبه يطمئن ويهد ويهدا على التخفيف" . وفسر قبل ذلك (إذن الله) بالتقدير والمشيئة كأنه أذن للمصيبة أن تصيبه(١).

ونحن ندرك أن تعميق هذه المباحث ذو غاية أساسية هي نفي الظلم والقبح والشرور عن أفعال الله لهدف أعم هو إقرار وحدانية الله وإبعاد القول بالثنوية وبمن نسب الظلم لله، تعالى عنه ونزه.

لقد أخذ المعتزلة يؤوّلون الآيات الكريمة التي فُهم منها الجبر كقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: ٧]. قال الخياط: «ليس معنى ذلك أن الله منعهم مما أمرهم به -تعالى عن ذلك- ولكن على الاسم والحكم والشهادة وإنما ختم على قلوبهم مما فيها من الكفر»(٢). وجعلها الزمخشري من باب المجاز والاستعارة والتمثيل: «فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثَمّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل، أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قِبَل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده وأسماعهم لأنها تمجّه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطى عليها وحُجبت وحِيلَ بينها وبين الإدراك. وأما التمثيل فإن تمثل حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كُلفوها وخُلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية» ثم أضاف متسائلا: كيف أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو قبيح والله يتعالى عن فعل القبيح لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه. وقد نص على تنزيه ذاته: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩] ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن

(١) الكشاف: ج٤، ص١١٥ .
(٢) الانتصار، ص١٨٢ .

كانوا هُمُ الظَّالمينَ﴾ [الزخرف: ٧٦] ﴿إنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] وغيرها من الآيات الكريمة. أجاب قائلا: القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها. وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل فلينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخَلْقي غير العَرضي. ألا ترى إلى قولهم فلان مجبول على كذا ومفطور عليه يريدون أنه يبلغ في الثبات عليه، وكيف تتخيل ما خيل إليك، وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة حالهم، ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم. وله في إسناد الختم تأويلات[1]:

الأول: كونه كنى به عن الوصف الذي صار كالخلقي، وكأنهم جبلوا عليه وأصبح كأن الله عز وجل هو الذي فعل بهم ذلك.

الثاني: أنه من باب التمثيل كقولهم: طارت العنقاء إذا طالت به الغيبة، وسال به الوادي إذا هلك. وليس للعنقاء ولا للوادي عمل في هلاكه، وإنما هو تمثيل كأنهم مثلت حال قلوبهم بما فيها من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها وليس لله تعالى فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله لأنه متعال عن ذلك.

الثالث: تأول الإسناد بأنه نسبه إلى السبب لما كان الله هو الذي أقدر الشيطان ومكّنه، أسند إليه الختم.

الرابع: في أنهم لما كانوا مقطوعا بهم أنهم لا يؤمنون بإرادتهم، وبأنه لم يبق إلا لجاؤهم إلى ذلك وقسرهم وترك الإلجاء والقسر، وعبّر عنه بالختم.

الخامس: هو أن يكون حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما بهم من قولهم: ﴿ قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥].

السادس: أن الختم منه على قلوبهم شهادة منه بأنهم لا يؤمنون.

---

(١) انظر الكشاف، ج١، ص١٥٥ وما بعدها، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج١، ص٨٠، والإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣١٩ و م ن، تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٩٧م، ط١، ج٣، ص٢٤٢ .

السابع: أنه في قوم معينين، فعل الله تعالى بهم ذلك عقوبة منه لهم في الدنيا، عقوبة عاجلة كما عاقب[١] بعضهم بالمنخ قردة وخنازير، وبعضهم بالطمس على أعينهم.

الثامن: أن يكون فَعَلَ الله تعالى ذلك بهم دون أن يمنع بينهم وبين الإيمان لضيق صدورهم عقوبة غير مانعة من الإيمان.

التاسع: أن يفعل الله سبحانه بهم ذلك في الآخرة لقوله عز وجل: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧].

العاشر: أن الختم سمة يجعلها الله سبحانه في قلب الكافر وسمعه حجة لدى الملائكة على أنهم لا يؤمنون. وهي تأويلات مبنية على معتقدهم في أن الله سبحانه لا يخلق الكفر، ولا يمنع من قبول الحق والتوصل إليه لأن هذا قبيح والله عز وجل متعالٍ عن فعل القبيح لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه.

وفسر الزمخشري (يضله) من قوله عزو جل: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] بـ«يخذله ويخليه وشأنه»[٢] فهو بهذا يقرر الحرية، حرية الإنسان وينفي عنه الجبر، وفسر قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ بـ «يمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه، وينبو عن قبول الحق، وينسد فلا يدخله الإيمان»[٣]. وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦] فذكروا أن من معناه: «إنك لا تحكم بالهداية لمن تحب لأنك لا تعلم باطن

---

(١) عاقب الله تعالى الكفار بعدة أمور بمنعهم عن الإيمان هي: الختم والطبع والأكنة، والغطاء والغلاف والحجاب والوقرة والغشاوة، والغل والسد والقفل، والصمم والبكم والعمى، والصد والصرف والشد على القلب، والضلال والإغفال والمرض، وتقليب الأفئدة، والحول بين المرء وقلبه، وإزاغة القلوب، والخذلان والأركاس، والتثبيط والتزيين، وعدم إرادة هداهم وتطهيرهم وإماتة قلوبهم بعد خلق الحياة فيها، فتبقى على الموت الأصلي وإمساك النور عنها فتبقى في الظلمة الأصلية وجعل القلب قاسيا وجعل الصدر ضيقا حرجا لا يقبل الإيمان. انظر ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر بن عبد الله ت٧٥١هـ)، شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، ص٩٢ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٤٩ .

(٣) م ن، ج٢، ص٤٩ .

الخَلْق، ولكن الله يحكم لمن يشاء»[١]. وقال الزمخشري في تفسير الآية الكريمة: لا تقدر أن تُدخل في الإسلام كل من أحببت أن يَدخل فيه من قومك ومن غيرهم لأنك لا تعلم المطبوع على قلبه من غيره، وهو الذي علم الله أنه غير مطبوع على قلبه، وأن الألطاف تنفع فيه فتقرب به ألطافه حتى تدعوه إلى القبول[٢].

وفسر قوله عز وجل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢] الدالة على أن لكل نبي عدوا من الشياطين والجن أو من المجرمين من الناس قائلا: «وكما خلينا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الأنبياء وأعدائهم لم نمنعهم من العداوة لما فيه من الامتحان الذي هو سبب ظهور الثبات والصبر وكثرة الثواب والأجر»[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٣١] فسره قائلا: كان كل نبي قبلك مبتلى بعداوة قومه وكفاك بي هاديا إلى طريق قهرهم والانتصار منهم وناصرا لك عليهم[٤]، ولا يتفق مذهب المعتزلة مع هذا التقدير الإلهي في أصل الرحمة والعدل الذي يقتضي بأنه تعالى لا يمكن أن يضع أمام أنبيائه ورسله عوامل تُخْفِقُهم في أداء رسالاتهم تَصْحَبُهم عند أدائها؛ لهذا قالوا: إن (جعل) لا يدل على معنى (صنع) فحسب، وإنما يدل كذلك على معنى (وضح، وبيَّن) مع معنى (عرَّف)؛ فيصبح معنى الآية بهذا: أن الله أحاط كل نبي خُبْرا بمن يكون عدوا له ليتمكن من العمل ضده. وهو ما ذكره أحد الدارسين مضيفا أن الجبائي غيّر لفظ «عَدُوًّا» الثابت في القراءة المشهورة إلى «عَدُوَّهُ». وبهذا أضافوا إلى نهجهم في التأويل أداة التغيير الدلالي التي لا توافق أحد أصولهم إلى جلب أدوات أخرى أشرنا إلى بعضها قبل هذا كالمجاز، وما يندرج ضمنه كالتمثيل والتخييل[٥].

ومن تأويلاتهم لهذا الأصل ما ذهب إليه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ

---

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص١٨٢.
(٢) الكشاف، ج٣، ص١٨٥ وكذا أبو الحيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٨، ص٣١٥.
(٣) م ن، ج٢، ص٤٥.
(٤) م ن، ج٣، ص٩٠.
(٥) أنظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٥٣-١٥٤.

أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢، ٢٣]: إنّ شرّ من دبّ على الأرض أو إن شر البهائم صم بكم على الحق لا يعقلونه فلو علم الله عز وجل أن ألطافه تنفعهم للطف بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين؛ فلا ينفع فيهم اللطف؛ لذا منعهم سبحانه إلطافه أو لو لطف بهم وصدقوا لارتدّوا بعد ذلك، وكذبوا ولم يستقيموا(١).

ولما كانوا يرون الهداية واجبة على الله عز وجل؛ قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]: «أي أن هداية الطريق الموصلة إلى الحق واجبة عليه كقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ [الليل: ١٢]. فإن قلت: لمَ غير أسلوب الكلام في قوله: (وَمِنْهَا جَائِرٌ) قلت: ليعلم ما يجوز إضافته إليه من السبيلين وما لا يجوز، ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقيل: «وعلى الله قصد السبيل»: وعليها جائرها أو «وعليها الجائر». وقرأ عبد الله «ومنكم جائر» بمعنى ومنكم جائر عن القصد بسوء اختياره، والله بريء منه»(٢)، ولم يفوت أحمد بن المنير لومه على الزمخشري الذي لم يأخذ بتتمة الآية وبيّن في تعقيبه اعتبارين لكل فعل يصدر عن العبد:

الأول: من حيث وجوده هو مخلوق لله تعالى ومضاف إليه بهذا الاعتبار.

الثاني: من حيث اقترانه باختيار العبد له وبتأتيه له وتيسره عليه يضاف إلى العبد. وأضاف أن تعدد الاعتبارين ثابت في كل فعل؛ فيترتب على هذا أن إضافة الهداية إلى الله تعالى باعتبار خلقه لها تناسب إقامة الحجة على العباد. ويكون إضافة الضلال إلى العبد باعتبار اختياره له(٣).

ولا غرو في أن هذا يبين الخلاف في «الكسب»(٤) بين أهل السنة والمعتزلة، فهو عند المعتزلة الفعل الواقع على وجه يستجلب به العبد نفعا أو يدفع به ضررا.

---

(١) الكشاف، ج٢، ص١٥١ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٤٠٣ .

(٣) الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج٢، ص٤٠٣ .

(٤) الكسب «الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضُر، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لأنه منزه عن جلب نفع أو دفع ضر». الجرجاني، التعريفات، ص١٢٨، أول من نطق به ضرار بن عمرو ولم =

أما عند أهل السنة فمعناه أن للأفعال تعلقا بنا من جهة الكسب غير أنها من جهة الخلق والإيجاد من الله تعالى، أما بوصفها طاعة أو معاصي فمن العبد؛ فهم يفرقون بين فعل الخلق الذي هو لله تعالى مثلما ذكر هذا ابن المنير وذلك ليحققوا القدرة الإلهية المطلقة وبين الكسب الذي للعبد ليثبتوا مسئولية الإنسان عن عمله. ويبدو أن هذا يدل على توسطهم بين القائلين بالجبر المطلق وبين ما ذهب إليه المعتزلة القائلين بالقدرة الإنسانية المستقلة عن الله سبحانه.

بيد أن الخلْق أخذ وجوها متعددة لدى المعتزلة من إيجاد وتكوين وإرادة وفكر وتقدير(١). ولعل التدقيق معهم في هذا يدفع بالدارس إلى التمييز بين صيغتين في الخلق عندهم:

الأولى: تقدم الخلق بوصفه إيجادا وتكوينا وابتداء وفعلا ليس بآلة ولا بتوسط من قوة. ولا يمكن إطلاق هذا على الإنسان لتعذر قدرته على أفعاله ابتداء لا في محل؛ ولأنه يقدر عليها على جهة المباشرة والتوليد وبتوسط الآلات والقوى.

الثانية: طرح فيها الخلق وعُدّ تقديرا يمكن إطلاقها على الإنسان أيضا طالما أن أفعاله تقع منه مقدرة بقدرة على حسب الغرض والداعي المطلوب(٢). بيد أن

= يتبلور هذا المذهب إلا مع الأشعري ومن تابعه. وقد جاء في القرآن الكريم على ثلاثة أوجه: الأول: بمعنى عقد القلب وعزمه. الثاني: كسب المال من التجارة. الثالث: السعي والعمل. والكسب قالت به الفرق كلها لكنهم اختلفوا في حقيقته. قالت المعتزلة: هو إحداث العبد لفعله بقدرته ومشيئته واستقلاله وليس لله صنع فيه، ولا هو خالق لفعله ولا مكونه ولا مريده. وقالت الجبرية: الكسب اقتران الفعل بالقدرة الحادثة من غير أن يكون لها فيه أمر. أما أهل السنة فالكسب عندهم هو المتعلق بالقادر على غير جهة الحدوث أو هو المقدور بقدرة محدثة وليس معنى قدرة أنها قدرة على وجوده إذ القادر على وجوده هو الله وحده؛ فتعلق الكسب بالقدرة الحادثة إنما هو تعلق ليس من باب الحدوث والوجود عندهم. وهم قالوا: الكسب وقوع الفعل بقدرة محدثة والواقع منه بقدرة قديمة هو الفاعل الخالق والواقع منه بقدرة محدثة مكتسب. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، ج١، ص٥٣٩ وما بعدها. وقال الماتريدي (ت٣٣٣هـ): الكسب حقيقة الفعل هو للعباد من طريق الكسب ولله تعالى من طريق الخلق: التوحيد، ص٩١-,٢٢٨ وانظر الآمدي سيف الدين (ت٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٢٣، وابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، شفاء العليل، ص١٢٠-١٢١- ١٣٠، والجرجاني (ت٨١٦هـ) التعريفات، ص,١١٨ ومحمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ص٦٠٣ .

(١) انظر د. سميح دغيم ، فلسفة القدر عند المعتزلة، ص٢٢١-٢٢٢-٢٢٣ .

(٢) الخالق عند المعتزلة معناه حر المشيئة فاعل بحريته وقدرته على الكسب والاكتساب أي مسئول عما =

المعتزلة كشفوا عن اختلافهم في إطلاق لفظ (الخالق) على الإنسان وفضّل المتأخرون منهم القول: موجد، محدث(١). لقد بينوا أن خلق العبد لا يشبه خلق الله تعالى لأن خلقه سبحانه يشتمل على الأجسام والأعراض، وهذا متعذر في خلق العباد لأنهم لا يقدرون إلا على هذه التصرفات المتمثلة في القيام والقعود وما جرى مجراها(٢).

وإذا كان رأي المعتزلة في قدرة الإنسان على خلق أفعاله مردودا عند الأشاعرة لأنه يؤدي إلى استقلالية تامة عن الله تعالى في معنى القدرة فإن ما أراده المعتزلة بالتحديد هو أن القدرة على خلق الأفعال لدى الإنسان تؤدي في الواقع إلى استقلالية كاملة عن الله في مجال إخراج الأفعال إلى حيز الواقع، وهذا إقرار واضح بالتنزيه بين الله ومخلوقاته، وتجعل الإنسان ذا الصورة المتميزة بالفعالية يؤكد اقتداره في الواقع ويؤكد حضوره فيه بإقدار من الله عز وجل الذي حفظ له ضمن مجال التكليف استقلالية علمه وإرادته وقدرته نفعا لخلقه والمصلحة المقتضاة، لكن ذلك في إطار حدود لا تتجاوز طبيعة القدرة الإنسانية؛ فلا تُتصور الاستقلالية المنزهة التي تؤكد حضور الإنسان باعتباره مكلفا إلا في معنى ديمومة الهيمنة الإلهية على الإنسان والمخلوقات كافة(٣).

وقد ردّ المعتزلة على التفرقة التي ذهب إليها أهل السنة بين الخلق والإيجاد لله تعالى وبين الكسب الذي للعبد أي أن الله تعالى يفعل لا بآلة والعبد يفعل بآلة. إن الأشاعرة لا ينكرون تعلق الأفعال بالعباد واحتياجها إليهم بيد أنهم ينكرون أن

= يفعل، فلا خلاف عند المعتزلة في أن الله خالق والإنسان (خالق) لكنهم يميزون بين الخلق الذي هو اختراع وابتداء من لا شيء وبين القول بالخلق الذي هو تقدير الأفعال على الأغراض المطابقة لها الموصلة إلى الاستقلالية الإنسانية في القدرة التي رفضها لهم أهل السنة. فالإنسان عند المعتزلة مخلى بينه وبين الفعل يقدر على إحداثه لذا يكون مخلوقا منه أي هو مقدّره يحدثه بحسب قصوده ودواعيه. وهكذا فالخلق جائز عندهم في إطار الإيجاد ضمن القصد والدواعي لا على جهة تقدير المصلحة في معناها المطلق: انظر م ن، ص٢٢٢-٢٢٣ .

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٩٨ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٢٤ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٦٩ .

(٣) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٤٢-٢٢٥ .

تكون القدرة الإنسانية هي المؤثرة في الأفعال، وإنما القدرة مجرد صفة متعلقة بالفعل لا على معنى أنها مؤثرة. وتبين هذا أن الأشاعرة يثبتون القدرة للإنسان ولا يجعلون لها أي أثر لأنهم يرون العبد محلا لقدرة الله تعالى ليس غير. ويبدو أن هذا يقربهم من جبرية جهم بن صفوان الذي يعد الإنسان مسلوب القدرة، وبأن العباد كالظروف لأفعال الله سبحانه[١] لكن الملاحظ على الأشاعرة أنهم حاولوا جعل الكسب بديلا من الاقتدار الكلي للإنسان على أفعاله؛ وبهذا يكونون أقرب إلى مبدإ الاختيار وأبعد عن الجبرية الخالصة. من هذا الموقف رد المعتزلة برأيهم المحدد على أهل السنة[٢] جاعلين الإنسان أصلا لأفعاله وخالقا مبدعا لها لأنهم يرون في هذا تحقيقا للعدل الإلهي ولمسؤولية الإنسان في إطار التكليف مجمعين القول بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولأعمال الحيوانات وإنما هم الذين خلقوها واخترعوها، وبأن ليس لله تعالى فيها صنع ولا تقدير[٣]، ورغم موافقة معمر والجاحظ للمعتزلة في خلق العباد لأفعالهم واختراعها فإنهما نَفَيَا أن يكون للعباد فعل في أفعالهم، وإنما نسبت إليهم مجازا لظهورها منهم وإنها فعل الطبيعة حاشا الإرادة فقط التي يفعلها الإنسان لا غير؛ فليس ما بعد الإرادة للإنسان حسبهما إلا بطبعه وبأنه ليس باختياره؛ لهذا لا يقع منه فعل باختياره إلا الإرادة[٤].

إن المعتزلة لم يختلفوا في إسناد الأفعال المباشرة إلى الإنسان، وقد ردوا على خصومهم وأدلوا بدلوهم فيه[٥]. وقد قصدنا بالأفعال المباشرة تلك التي لا تتعدى الإنسان الفاعل إلى غيره؛ فهي التي تقع في محل قدرة الإنسان من غير وساطة وسبق من فعل آخر كالإرادة التي هي فعل مباشر لأن الإنسان يبتدئها في حيز قدرته، والواقع أن للمعتزلة إتجاهين في مفهوم أن الإنسان مريد.

---

(١) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق ص٢١١، ٣٣٨، ٣٣٩ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٨ .

(٢) وكذلك على المريسي وبرغوث والبخارية والجهمية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشيعة. انظر ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٨١ .

(٣) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٤-١١٥, وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠٠ .

(٤) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٩١ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٧٣-١٧٥ وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٨٢ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٤-٨٨ .

(٥) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٥٧-٥٨-٥٩-٦٠-٦٤

الأول: يعتبر المعنى الحاصل في الإنسان هو الذي يؤثر في كونه مريدا فيقع المراد منه على وجه دون وجه.

الثاني: لا يرى الإنسان مريدا إلا في إطار مفهوم الفعلية من خلال حدوث المراد منه، وبهذا يصبح المراد هو المؤثر في اختصاص العبد بكونه مريدا[١]، وقد أمكن البعضَ القولُ بأن الأفعال المباشرة يقصد بها أفعال القلوب كافة الأفعال التي تتبلور بها إنيّة الإنسان باعتبارها فعلا إراديا باطنيا يتحول إلى أحوال الإنسان وما هو عليه في كونه الإنساني ليشكل دعامة أساسية لصحة الموضوع الأخلاقي والعدل الإلهي الذي لا يتحقق إلا من خلال هذه الفعلية[٢]. غير أنه ثمة أفعال في الطبيعة ليست مرتبطة -ظاهرا- بالإنسان وتبدو من غير دائرة خلقه ومجال أفعاله أطلقوا عليها: الأفعال المتولدة لأنها تقع من العبد وقوعا غير مباشر، وتتعدى إلى غير الفاعل[٣]. جعلها النظام(ت٢٣١هـ) ناتجة عن الله تعالى بطريقة غير مباشرة وهو يكاد يتفق فيها مع خاله أبي الهذيل العلاف القائل بأن الله تعالى هو الذي يبدع الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند إسماعه وتعليمه، وبأنهما ليسا من أفعال العباد. وقد عقّب أهل السنة على هذا، وأجمعوا على إبطال قول المعتزلة في التولد في أن الإنسان قد يفعل في نفسه شيئا يتولد منه فعل في غيره وقول من ذهب إلى أن المتولدات أفعال لا فاعل لها وقول أكثرهم بأن الإنسان قد يفعل في غيره أفعالا تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه، ولما كان أهل السنة لا يقولون باختيار الإنسان لأفعاله أجمعوا بصحة اكتساب الإنسان للحركة والسكون والإرادة

---

(١) نظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٩٤ .

(٢) انظر م ن، ص٣١٤-٣١٥ .

(٣) ذهب العلاف إلى أن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له . . أما اللذة و الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فذلك أجمع عنده فعل الله تعالى. فالإنسان يبقى سبب الأفعال يفعل الأفعال في غيره بأسباب يحدثها في نفسه لأنه إذا رمى الإنسان غيره بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى هدفه ثم وصل إليه وأمله وقتله، فإن الألم والقتل الحادث حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي كذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حي. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٨٧-٨٨، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص,٦٦ والتولد عند علماء الكلام ما تولد عن فعل فاعل لم يقصد هو فعله: ابن حزم (ت٤٥٦هـ)؛ الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث القاهرة، ١٤٠٤هـ، ط١، ج٥، ص١٤٣والإيجي (ت٧٥٦هـ) المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي،القاهرة، ص٣١٦ .

والقـول والعلم والفكر، ومـا جرى مـجـراها من الأعراض مـسـتثنين الطعـوم والروائح والألوان والإدراكات التي رأى بشر بن المعتـمر (ت٢٢٦هـ)، وأتباعُه بأن الإنسان قد يفعلها على معنى التولد إذا كـانت أسبابها من فعل العبد[١]، وقد عنوا بالتولـد الفعل الثالث الـذي يلي المراد كالألم عقـيب الضربة والذهاب الـذي يتبع الدفعة أو الفعل الواقع على سبيل الخـطأ دون القصد إليه وإرادته، يحصل بتوسط فعل آخر كـأن ترمي حجرا على صخـرة فتصيب مارا في عـينه خطأ. وقد أسس أغلب القائلين بإثبات التولد إقـرَارَهم له على معنى «أن الأسباب موجبة لمسـبباتها في مسؤولية فاعليها»[٢].

ولاريب في أن بحث مسـئولية الإنسان بهـذه الأفعال يعكس حرصـهم وقولهم بمسؤوليته عن أفعاله. ولعل هذا الموضوع -الإصـابة الخاطئة- مازال موضع إنشغال جاد في الأحكام القانونية المعاصرة أيضا، ولعل هذا يمكّن المعتزلة من افتكاك العذر ونيل الاعتبار فيما بحثوه من بعض المسائل في هذا الجانب.

إنهم حين عمقوا البحث في خلق الإنسان لأفعاله هدفوا إلى إبراز أبعاد مختلفة ترتبط بهـذه المسألة، وتتـصل بمعنى التكليف الـذي لا يأخذ مـعناه الصحـيح إلا باشتماله على أفعال الإنسان كلها المباشرة وغـير المباشرة، وبمفهوم السَّببية التي هي فكرة ترتبط فيـها الأسباب بالمسـببات في عملية تـوليد الأفعال بعضـها عن بعض لتؤدي إلى اعتبار الإنسان سبب أفعاله.

فالسـبب الحادث يوجب حدوث المسـبب بصرف النظر عن المقـصود والدواعي التي لا تؤثر في حال وقوع السبب من توليد المسبب عنه، وهكذا تبدو إرادة السبب إرادة للمسبب؛ لذا فـالفعل المتولد رغم عدم وقوعـه من حسب الدواعي فإنه وقع حسب قـصد الفاعل بعد فـعله المباشر، ويكفي هذا ليوضح أن الأفـعال المولدة لا تقع بحسب الدواعي وإنما تحدث بحسب السبب[٣].

---

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٨٨، وانظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٥٧، وكذا الشـهرستـاني، الملل والنحل، ج١، ص٧٨ وكـذا د. سعيد مـراد مدرسـة البصـرة الاعتزاليـة، ص٣٧٤، ٣٧٥ .

(٢) م ن ، ج٢، ص٨٧-٩٧، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٥٧-١٧٣ .

(٣) انظر البغـدادي، الفرق بين الفـرق، ص٣٣٩، ود. سميح دغـيم، فلسفـة القدر في فكر المعـتزلة، ص١٤٢-١٤٣ .

وقادهم هذا التعميق إلى إثارة علاقة الإرادة بالفعل: هل إذا وجدت الإرادة يعقبها الفعل بصورة حتمية؟ وهنا قال أغلب المعتزلة بتقدم الإرادة على الفعل المراد إلا الجبائي الذي ذهب إلى أن الإنسان يقصد الفعل في حال كونه، والقصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ولا يوصف الإنسان في الحقيقة بأنه مريد لأن يفعل(١).

وامتدّ إيغالهم إلى النظر في مدى أثر القول بخَلْقِ الإنسان لأفعاله المباشرة والمتولدة في نفسية الإنسان من جانب كونه: هل يشارك الله تعالى في الخلق والإبداع؟ ولعل الجواب في إطار هذه الخلفية يوحي بأن الإنسان يقدر على خلق فعله لأن فعله يقع منه مقدرا بالغرض والدواعي أي بحسب قدرته الذاتية وبحسب دوافعه الداخلية وفق مصلحة محددة تمكّنه من تحقيق ذاتيته. غير أن الله تعالى هو الذي خلق كل ذلك فيه، وجعله مكلفا، وهيّأ له أسباب الحياة وظروفها ليحقّق ما كُلف به في اختيار الفعل أو تركه.

ويترتب على ذلك مدحه أو ذمه وأن من حدث منه الفعل مقدرا بحسب الغرض والأسباب هو خالق قديم أو محدث(٢).

بيد أن المعتزلة لم يقصدوا عند عدّهم الإنسان خالقا لأفعاله أنه ينازع الله تعالى في سلطانه لأنهم حرصوا على تنزيه الله عز وجل عن كل مشابهة أو مماثلة على الرغم من أنهم بالغوا في التنزيه، وحاولوا عبر أصولهم الخمسة وما تعلق بها من القضايا الجانبية أن يفسّروا الألوهية على مفهومي التوحيد والعدل لأجل الإنسان للدفاع عن حقوقه في العقل والحرية، فلم يقصدوا أبدا منازعة الله عز وجل في السلطان، وإنما أرادوا أنه تعالى خلق في الإنسان قدرة يُحدث بها الأفعال ابتداءً وتولدا أي أن الإنسان لا يخلق تلك الأفعال من العدم؛ فقدرة الإنسان التي توهم بالمشاركة هنا لا تتجاوز حدود القادر بقدرة محدثة(٣)، يدل على ذلك العقل

---

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٠٢-١٠٣، وكذا القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٩٢ وما بعدها.

(٢) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٤٤.

(٣) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٩١-٩٢-٩٣-٩٤-٩٥، وكذا دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٨٨ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٤٤-١٤٥.

والقرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦] فالعمل الصالح والسيء كلاهما ينبع من النفس ويعود بالنتيجة إليها. إن فعل الفاعل طاعة فإنه يثاب، وإن اقترف معصية يعاقب. لهذا ما دام الإنسان في واقع التكليف فإنه يخلق أفعاله باختياره. وإن مسألة الخلق عند المعتزلة قد وقع التجوز بها في مجال الطبيعة الإنسانية.

واختلف المعتزلة مع الأشاعرة في نسبة الفعل الإنساني إلى فاعله، ويمكن القول هنا بأن هذا الاختلاف بالنسبة إلى الأشاعرة يتعلق برأيهم في الغائية، ويمس أحد أصولهم وهو تفرد الله سبحانه بالخلق، فهم لما رأوا انفراد الله تعالى بالفاعلية في العالم ترتب على ذلك عندهم أن جميع أفعال الإنسان خيرها وشرها هي من خلق الله وإيجاده. غير أنهم جعلوا لكل فعل اعتبارين:

الأول: خلق الفعل وإيجاده من الله تعالى.

الثاني: العبد يكتسب ولا يفعل. وهم يؤكدون مع هذا أن الله تعالى هو القدرة الوحيدة المؤثرة في العالم والتي تقصد كل ما فيه من أفعال؛ لذا قال الأشعري: «ويقال لأهل القدر: أليس قوله تعالى: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الشورى: ١٢] يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم. فإذا قالوا: نعم، قيل لهم: ما أنكرتم أن يدل قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] على أنه لا مقدور إلا، والله عليه قادر، وأن يدل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١] على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعل خالق»[1]، ويبلور هذا نظرتهم الغائية التي تنبني على استحضار السيادة المطلقة المهيمنة لله تعالى على العالم[2]. ولئن كنا عرضنا رأي المعتزلة فيه فقد ردّ دارسون معاصرون على هذا أيضا، وبين بعضهم أن التجربة لا تظهرنا كذلك متحدين بالوجود الكلي، وإنما تؤكد استقلالنا عن كل وجود وتكرس الفصل بين الموجودات ويرى في ارجاع الأفعال جميعها إلى الله تعالى تجاهلا للشخصية الإنسانية التي كرمها الله وميزها، وهيأ لها أسباب

---

(١) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٨٨ .

(٢) انظر نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٩٢، ص١٤١ ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٨٩ .

التكليف لتتحمل المسئولية، فكيف يقع تجاهل هذه الشخصية وفاعليتها وكثرة الوجدانات معها بحجة أن الوجود واحد والفاعل واحد؟ ألا يسهم هذا في إلغاء الحرية وما يتبعها من معاني خلقية كالواجب والحق والعدالة والظلم والفضيلة والرذيلة؟ ألا يعني ذلك إسناد المناكير والفساد والمعاصي لله تعالى باعتبارها لازمة في نظام الكون لأنه كل وأحداثه لازمة عن ذات الله ضرورة؟ ومن ثم ألا يقود هذا إلى إعفاء الله سبحانه من العصمة والقداسة ويعفي الإنسان من المسئولية والسعي إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة؟[١].

٣- الوعد والوعيد:

أصل ينبثق من أصل العدل لأنه يقوم على مجازاة المحسن بإحسانه والمسيئ بإساءته. وقد أراد المعتزلة به أن الله صادق لا يخلف وعده أو وعيده، فالفائز بفعله استحق الثواب والخاسر به استوجب العقاب. فالثواب والعقاب كلاهما قانون حتمي التزم به الله سبحانه. وهذا أمر يقضي به العدل عندهم، وسنبين فيما يلي رأيهم في الأصل وكذا ما يتعلق به من المسائل.

قال القاضي عبد الجبار: «الوعد كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل»[٢]، ولا فرق بين أن يكون مستحقا أو تفضلا من الله عز وجل لأن الثواب الذي يناله العبد من فعله للطاعات هو ما يستحقه على فعله لتلك الطاعات، ولم يكن ذلك تفضلا منه عز وجل إذ التفضل ما يجوز أن يفعله فاعله أو لا يفعله. أما الواجب فلا يصح له أن لا يفعله[٣]. وقد جعلوا الثواب حتما على الله سبحانه بينما عدوا العقاب واجبا على مقترف الكبيرة إذا لم يتب عنها، وهو لا يستحق إلا على المعصية، ولم يوجبه الأكثرون منهم وجوب الثواب «لأن الثواب لا يجوز حَبطه والعقاب يجوز اسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين»[٤].

---

(١) انظر يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م، ص١٧٣ .
(٢) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٧٨، وكذا ج٢، ص ٢٦٥ .
(٣) م ن ، ج١، ص ٧٨ .
(٤) إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ١٥٢ .

وعرف الوعيد قائلا: «هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين أن لا يكون كذلك»[١]. واشترط المعتزلة شروطا تستحق بها أفعال العباد المدح أو الذم والثواب أوالعقاب، وأرجعوا أحد هذه الشروط إلى الفعل، إذا كان قبيحا استحق الذم، وإذا كان حسنا استحق المدح. وأرجعوا الآخر إلى الفاعل من ناحية علمه بقبح الفعل أو علمه بحسنه. ولا فرق بين شروط استحقاق الثواب والعقاب وشروط استحقاق المدح والذم، لكنهم اشترطوا هنا أن يكون الفاعل ممن يصح أن يثاب أو يعاقب[٢]. ووضحوا أن فعل الواجب وتجنب القبيح هو المؤثر في استحقاق المدح والثواب؛ لذا فإن تكليفنا أفعالا شاقة يلزم لها الثواب المقابل لأنه يقضي به العدل الإلهي[٣]. ومن هنا كان الثواب الذي يناله الإنسان عما قام به من طاعات هو ما تَطَلَّبَهُ على أدائه، لها وليس من قبيل التفضل الإلهي، لأنه يوجد فرقَ بين وجوب الثواب وبين التفضل الذي أوضحنا قبل، وهو الذي يجوز لفاعله أن يأتيه أو لا يأتيه بينما الواجب غير ذلك لأنه ليس له إلا أن يقوم به. ولسنا ندري إلى أي مدى تصح هذه الصرامة العقلية عند المعتزلة حين يُصدرون الحكم بالوجوب على الله تعالى وهو المالك كل شيء، يفعل به ما شاء سواء أكان بريئا أم لم يكن كذلك؟

وبين المعتزلة بدلالة العقل والسمع أن العقاب استحقاق إذ دلالة العقل الأولى أن الله سبحانه أوجب علينا الواجبات، وأوجب علينا تجنب المقبحات وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح، فإن أخللنا بما عرفنا به وبما أوجب علينا وأقدمنا على خلافه استحققنا الذم من الله تعالى ومن العقلاء. أما دلالة العقل الثانية فتتمثل في أن الله عز وجل خلق في العباد الشهوة إلى القبيح والنفور من الحسن؛ فلزم أن يكون

(١) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٧٩ .

(٢) انظر م ن، ج٢، ص ٢٦٧ .

(٣) أوجب معتزلة البصرة الثواب لأنهم رأوا التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا بالثواب عليها، فهو حتم عندهم. ولم يره أهل السنة حقا محتوما لأنه عندهم فضل من الله. انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص,١٥٢ وكذا الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص,٣٠٦ وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٣٧٦-٣٧٨ .

مقابله من العقوبة ما يَرْدَعُنا عن إتْيَان المفاسد وما يُرغّب فينا فعل الواجبات، وإلا صار المكلف مُغرى بالقبح. ولا يجوز على الله تعالى أن يُغري عباده للقبيح(١).

وهم استدلوا على استحقاق الثواب والعقاب بالأدلة السمعية وهي أن الله عز وجل وَعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب؛ فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما(٢)، وحين يثيرون إسقاط الثواب يذهبون إلى أنه يرجع إلى العبد لا إلى الله عز وجل لأنه نتيجة لفعل العبد. فالثواب يسقط بندم العبد على ما قام به من الطاعات أو بما يفعله من معصية هي أعظم منه، أما العقاب فيسقط أيضا بالندم على ما فعله من المعصية أو بما يفعله من طاعة هي أعظم منه. لهذا؛ هم يرون أن زيادة الحسنات والندم على المعاصي هي التي تسقط عن الإنسان العقاب وليس بعفو الله تعالى، وقد نص على هذا القاضي عبد الجبار المعتزلي: «لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البتة»(٣)، وذهبوا إلى أن الطاعة تسقط العقوبة المستحقة في الصغائر أما الكبائر، فإن عقابها لا يزول بكثرة الطاعات المفعولة. وإذا كان معتزلة بغداد يرون إسقاط العقاب لا يحسن من الله عز وجل بل يجب عليه معاقبة المستحق للعقوبة(٤)، فإن معتزلة البصرة جعلوا العقاب حقا لله سبحانه على الخصوص، ونفوا أن يكون في إزالته إسقاط حق، وفي هذا قال الباقلاني (ت٤٠٣هـ) من الأشاعرة: «وكيف لا يحسن من الله العفو عن الذنب، وقد أمرنا به وحضّنا عليه»(٥).

ويمكن القول بعد هذا: إنّ الوعد والوعيد عند المعتزلة يمثّل أساس معنى العدل الإلهي، ويدل على مفهوم الحرية الإنسانية؛ فهل يعقل أن يحاسب الله سبحانه العباد على أفعال من صنعه؟ وكيف يتساوى المحسن والمسيئ؟ لقد اعتقدوا في هذا المجال أن الله لا يخلق وعده ولا وعيده، وأنه لا يجوز العفو على مرتكب الكبيرة

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٢٧٢-٢٧٣ .

(٢) انظر م ن، ج٢، ص ٢٧٩ .

(٣) انظر م ن، ج٢، ص ٢٩٢ .

(٤) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ١٥٤-١٥٦-١٥٧ .

(٥) كتاب التمهيد (الباب الثامن والعشرون -باب القول في الوعد والوعيد)؛ ص٣٥٢

الذي عدوه مخلدا في النار[١]، ولو صدّق بوحدانية الله وآمن بالرسل لقوله عز وجل: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١] غير أن أهل السنة متفقون على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرا يخرجه عن الملة لأن ذلك يجعله مرتدا يترتب عليه قتله[٢]، وأجمعوا على حسن العفو عن عقوبة الذنب؛ فقد خاطب الله تعالى العرب بما يفهمون، وبما تعودوا عليه في حياتهم. ومن مبادئ أخلاقهم أن الإنسان إذا وعد وجب أن يَفِيَ بوعده وإن أوعد فالأحسن أن يعفو، ومن هذا قال الباقلاني: «لأنا علمنا جميعا حسن ترك عقوبة الذنب ممن استحق بجناية عليه. وقد اتفق المسلمون وغيرهم أيضا على حسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب، وعلى مدح من لا يتم ما يتوعد به وتعظيمه ومدحه بالعفو عن فعله»[٣]، واستشهد له بقول كعب بن زهير: (بسيط)

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي ... وَالعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولُ

الذي أنشده للرسول ﷺ فلم ينكره، ولم ينكره أحد من المسلمين[٤]، ومنه قول عامر بن الطفيل[٥]: (طويل)

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ وَوَعَدْتُهُ ... لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

فهذا ما رد به أهل السنة على المعتزلة. وقد ذكر الدارسون أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو بن العلاء[٦]: «قد ورد من الله تعالى الوعد والوعيد، والله صادق في وعده ووعيده، وهو يقصد نصرة رأي المعتزلة في أن العصاة من المؤمنين خالدون مخلدون؛ فقال له عمر بن العلاء: فأين أنت من قول العرب أن الكريم إذا أوعد عفا وإذا وعد وفى، وافتخار قائلهم[٧] عند الوعيد حيث قال:

---

(١) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٣٧٦-٣٧٧ .
(٢) انظر شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٦٠ .
(٣) كتاب التمهيد، (الباب الثامن والعشرون، باب الوعد والوعيد)، ص ٣٥١ .
(٤) م ن، ص ٣٥٢ .
(٥) في اللسان مادة (ختا)، ج١، ص٦٣: ذكر الأخفش أن البيت للشاعر عامر بن الطفيل.
(٦) الإسفراييني (ت٤٧١هـ)، التبصير في الدين والتمييز بين الفرق الناجية والفرق الهالكين، ص١٨٧ .
(٧) جاء في لسان العرب مادة (ختا) قول الشاعر:

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ ... لَمُخْلِفُ مِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

فالعفو بعد الوعيد من الكرم وليس خلقا مذموما، ولعل هذا هو الذي جعل الأشاعرة فيما ذكرنا آنفا يقولون: «كيف لا يحسن من الله العفو عن الذنب وقد أمرنا وحضنا عليه ومدح من هو من شأنه؟ وقد أجمع الكل على أن ما أمر وحض عليه ومدح فاعله فليس بقبيح قال تعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] ﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، فدل جميع ما وصفناه على صحة عفو الله تعالى عن سائر المذنبين وجواز ذلك منه لو لم يرد الخبر بأنه لا بد أن يعاقب بعضهم»[1].

ولا يجوز على الله سبحانه الخُلف في الوعيد عند المعتزلة لأنه يؤدي إلى جواز الخلف في الوعد. وهم تشددوا في المعصية أمام الطاعة إذ يرى أغلبهم الكبيرة الواحدة تزيل جميع الطاعات، ولكن بعضهم رأى أن من زادت معاصيه على طاعته أحبطتها ومن كثرت طاعته على زلاته أحبطت عقابها[2]. لقد رأوا الوعد والوعيد أصلا ثابتا بنص القرآن الكريم، وكان من جملة دليلهم قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [المائدة: ١١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ [المائدة: ٣٧] وهو يرتبط ارتباطا شديدا بأصل المنزلة بين المنزلتين.

٤- المنزلة بين المنزلتين:

سماه المعتزلة: كلام في الأسماء والأحكام أي أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين؛ فلا يسمى كافرا ولا مؤمنا وإنما يسمى فاسقا، ولا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، وإنما يفرد له حكم ثالث هو الفسق،

= وَلاَ يُرْهَبُ ابْنَ العَمِّ مِنِّي صَوْلَةٌ ... وَلاَ أَخْتَتِي مِنْ صَوْلَةِ المُتَهَدِّدِ=
وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ ... لَيَأْمَنُ مِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي
ويروى (لمخلف ميعادي). وروى الشطر المذكور في مادة (ختا): (لمخلف إيعادي)، ج١٤، ص٢٢٣.

(١) كتاب التمهيد، ص ٣٥٢.

(٢) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٣٧٩. وكذا أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص ٦٣-٦٤

وهو سبب التلقيب بالمنزلة بين المنزلتين[1]. وقد باينوا به وبتخليده النار كل الفرق. ولما كان أصل الوعد والوعيد لصيقا بأصل المنزلة بين المنزلتين، فإنهما يقومان عندهم على تصور للإيمان والعدل الإلهي وعلى سيرورة العالم إلى غرض. فليس الإيمان عند المعتزلة التصديق والاعتقاد لا غير بل هما يرتبطان بتأدية الأعمال الواجبة[2]، ورتب المعتزلة على ضوء هذا المعاصي من قوله: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧]؛ فبدأوا بالكفر وهو أعظمها وثنوا بالفسق وختموا بالعصيان الذي قسموه إلى صغائر وكبائر؛ غير أنهم لم يتفقوا في تعريف الصغيرة والكبيرة، إلا أنهم قالوا: الكبيرة ما أتى فيها الوعيد، والصغيرة ما لم يأت فيها ذلك، وجوزوا كل ما لم يأت فيه الوعيد أن يكون كله من الصغائر، وبأنه يمكن أن يكون بعضه صغيرا وبعضه كبيرا، ومنعوا أن يكون غير ذلك[3].

وقد أوصلوا بعض الكبائر إلى حد الكفر مثل كبيرة الشرك لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، ولقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وجاء في الحديث الشريف: «من مات يشرك بالله شيئا دخل النار»[4]، ومنها تشبيه الله تعالى أو وصفه بالظلم أو تكذيبه في خبره وقالوا بكبائر ما دون الشرك[5] سموا

---

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، ج١، ص ,٢٧٠ وكذا الإسفراييني (٤٧١هـ)، التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب بيروت ط١/١٩٨٣، ص,٢١ وكذا أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، عالم الكتب، بيروت١٩٨٥م، ط١، ص,٢٤٥ وكذاالشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٢-٨٤- ,٩٢وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)منهاج السنةالنبوية، ج٣، ص,٤٢١ والنبوات، المطبعة السلفية القاهرة، ١٣٨٦هـ، ص,١٤٤ وكتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، ص,٣٧ ومحمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (ت٧٢٧هـ)، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٣٧ .

(٢) قال ابن حزم: عد الفقهاء والمحدثون والمعتزلة والسنة والخوارج أن الإيمان هو المعرفة بالقلب للدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح وكل طاعة وعمل خير فرضا كان أو نافلة وهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيرا زاد إيمانه، وكلما نقص نقص إيمانه. الفصل في الملل الأهواء والنمل، ج٣، ص٢٢٧ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص,٣٣٢ وكذا أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٦٢ .

(٤) صحيح مسلم رقم ,٢٢٨ ومسند أحمد رقم ٣٦١٧-٢٧-٤٠ .

(٥) وهي تسع: قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، والزنا، وعقوق الوالدين، شهادة الزور، والسحر، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا والتولي عند الزحف، وقذف المحصنات: انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٢٣

مرتكبها فاسقا، له منزلة بين الكفر والإيمان، ولم يقبلوا رأي الخوارج الحاكم بالكفر لمرتكب الكبيرة سوى «النجدات»[١] ولا برأي المرجئة الذي حكم بالإيمان ولا بحكم أهل السنة الذين ربطوه بالإيمان الذي اعتقدوه قولا واعتقادا وعملا بالأركان، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية؛ فمن أتى كبيرة عند السنيين سموه مؤمنا فاسقا بكبيرته وفي الآخرة تحت مشيئة الله، إن شاء سبحانه غفر له وأدخله الجنة لأول مرة، وإن شاء عذبه بحسب ذنوبه ومآله بعدها الجنة[٢] وهو -كما ترى- مخالف لرأي المعتزلة الذين رأوا الإيمان قولا وعملا واعتقادا، ولكن لا يزيد ولا ينقص، ويسمى مرتكب الكبيرة كما بيّنا من قبل فاسقا مخلدا في النار، ولا ينال الشفاعة ولا غيرها. بيد أن هذا مشروط عندهم بعدم التوبة.

ولم يجد المعتزلة في سياق هذا الخلاف إلا أن يقرّوا ما ذهبوا إليه، عند أهم مفسريهم الزمخشري الذي أول قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] قائلا: «قد ثبت أن الله عز وجل يغفر الشرك لمن تاب منه وأنه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر إلا بالتوبة؛ فما وجه قوله تعالى السابق؟ قال: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين إلى قوله تعالى: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾ كأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء دون الشرك على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب»[٣]؛ فقد علق الزمخشري في هذا التأويل بين الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾، وبين الفعلين السابقين المنفي والمثبت لينزّل الآية على معتقدهم؛ فمن أشرك ولم يتب لم يغفر له الله تعالى أما ما دون ذلك من الكبائر فمن اقترفها وتاب فإن الله يغفر له. لهذا جاء قوله: «إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون ذلك» أي

---

(١) أصحاب نجدة بن عامر الحروري نسبة إلى حاروراء. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ١٧٤ . وكذا ج٢، ص١٦٧-,١٦٨ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٧٣-٨٧ وما بعدها.

(٢) انظر المسعودي، مروج الذهب، ج٣، ص٢٧٧، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٨٠-٨١ . وكذا ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٢٧٣، ومحمد صديق حسن خان، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٦٢، هامش رقم , ١٠٠ وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠، ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ١٣٥ وما بعدها.

(٣) الكشاف، ج١، ص ٥٣٢ .

ما دون الشرك، وهو نوع ثان من الكبائر. ويبدو أن المعتزلة لم يجمعوا على القول في مغفرة الله تعالى لمرتكب الكبيرة من غير توبة؛ فبعضهم أجازوا مغفرة ذنوبهم من الله عز وجل من غير توبة[١] ويُفهم من تفسيره أن ضمير الفاعل في الفعل يشاء يعود على (من)، وليس على الله عز وجل لأن المعنى عنده أن الله تعالى لا يغفر الشرك لمن يشاء أن لا يغفر له باعتباره مات مشركا غير تائب منه؛ ويغفر ما دون الشرك من الذنوب لمن أراد أن يغفر له بكونه تاب منها. لكن أهل السنة ذهبوا إلى أن ظاهر الكلام دال على أن لا قيد في الفعل الأول بالمشيئة رغم توقف وجود الكائنات كلها عندهم على مشيئة الله تعالى، وبأن الفاعل في (يشاء) عائد على الله سبحانه لا على (من)؛ فيصبح المعنى: يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء أن يغفر له[٢]، فكل صاحب كبيرة في مشيئة الله عز وجل إن شاء عفا عنه ذنبه وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركا بالله، ويظهر أن هذه الآية الكريمة قد حكمت بالنص في موضع الإختلاف المتمثل في تعارض عمومات آيات الوعد وآيات الوعيد[٣] لدى الفرق؛ لذا عدها أبو حيان السني مزيلة للشك، ورداً على الخوارج والمرجئة والمعتزلة؛ فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ معناه: أن من مات مشركا لا يغفر له وهو أصل مجمع عليه من الفرق الأربع.

وقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ رد على الخوارج والمعتزلة؛ لأن ما دون ذلك عام تدخل فيه الكبائر والصغائر. أما قوله: ﴿لِمَن يَشَاءُ﴾، فرد على المرجئة إذ معناه أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم على ما يشاء الله سبحانه وليس كما ذهب إليه المرجئة أن كل مؤمن مغفور له[٤].

---

(١) مثل محمد بن شبيب البصري، والصالحي والخالدي من شيوخ المعتزلة: انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٦ .

(٢) انظر تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ، ج٥، ص ٢٤٥, وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٣، ص ٦٧١ .

(٣) آيات الوعيد عند الخوارج عامة في العصاة كافرين ومؤمنين غير تائبين، وآيات الوعد مخصوصة في المؤمن الذي لم يذنب أبدا أو أذنب وتاب، وآيات الوعيد مخصوصة لدى المرجئة بالكفار، وأما الوعد فمخصوصة في المؤمن تقيّهم وعاصيهم. وقد خصص أهل السنة آيات الوعيد بالكفرة وبمن سبق في علمه أنه يعذبه من المؤمنين العصاة. وخصصوا آيات الوعد بالمؤمن غير المذنب وبالتائب، وبمن سبق في علمه العفو عنه من المؤمنين العصاة. وخصص المعتزلة آيات الوعد بالمؤمن غير المذنب والوعيد بالكافر وصاحب الكبيرة غير التائب: انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٣، ص٦٧٠ .

(٤) انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٥، ص٦٧٠ .

إن المعتزلة حكموا بعدم العفو عن صاحب الكبيرة لأن في العفو عنه إغراءً له على فعل الفساد(١). وإذا كان خصومهم يتمسكون بشفاعة الرسول ﷺ كإحدى جهات العفو عن صاحب الكبيرة إلى جانب قولهم بأن الله يعفو عن الكبائر(٢) فإن المعتزلة ذهبت إلى أن العفو عن الصغائر قبل التوبة أما العفو عن الكبائر فبعدها، ولا نريد تفصيل اختلافهم في هذه المسألة. وهم إن كانوا يقرون بشفاعة الرسول في الآخرة إلا أنهم ينكرون أن تشمل الشفاعة أصحاب الكبائر، ورأوا الشفاعة للمؤمنين ليزدادوا في منازلهم ودرجاتهم في الجنة، ورغم هذا؛ فقد أبطلها بعضهم وخص بها البعض الآخر المؤمنين تفضلا(٣)، وأن ما روي من أحاديث مثل: **«شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**(٤) إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله عز وجل: **﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾** [البقرة: ١٢٨]، وهو عام في شفاعة النبي وغيره.

وشككوا في صحة الأخبار بالأحاديث التي لا توافق أصولهم الفكرية أو عدوه عند صحته بأنه منقول بطريق الآحاد الذي لا يوجب القطع عندهم، فيخالف طريقتهم التي هي العلم فلا يحتجون به في أصول الدين(٥)، وذلك فيما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: **«فخرج من النار قوم بعدها امتحشوا وصاروا فحما وحمما»**(٦) وأوردوا مقابل هذا النوع من الأحاديث أخبارا تروى للرسول ﷺ أقوالا توافق أصلهم الفكري في الكبيرة وتدفع رأي خصومهم من أهل السنة، من جملتها: «لا

---

(١) نظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص ٢٧٣-٣٢٥ .

(٢) انظر الحارث بن الأسد بن عبد الله المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، فهم القرآن ومعانيه، ص٢٥٤-٢٥٥ والباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الأربعون ص٣٦٥ وكذا السيوطي (ت٩١١هـ)، الدُر المنثور، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣، ج٢، ص٥٥٧ ومحمد علي الشوكاني، فتح القدير، ج١، ص٤٧٥ وانظر تفسير القرطبي، ج١، ص٢٥٠-٣٧٩، وكذا ج٣، ص٢٧٣-٢٧٤ . وتفسير ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، ج١، ص٥٠٦ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٦٦، وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٣٨٠، وجولد زيهر، مذاهب التفيير الإسلامي، ص١٨٣ .

(٤) مسند الإمام أحمد رقم ١٢٨٦٣، وسنن أبي داود رقم ٤٦١٢ .

(٥) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢٠٢ .

(٦) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣١٦ .

يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق» وأيضا: «من قتل نفسا بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالدا أبدا»(١)؛ لكن المعتزلة لم يقفوا عند ذكر الخصوم الحديثَ السابقَ بأنه لم تثبت صحته أو أنه منقول عن طريق الآحاد بل لجأوا إلى تأويله لإدعاء التواتر في خبره مبينين أن معنى يخرج من النار قصد به يخرج من عمل أهل النار قوم؛ فالنار مضاف إليه محذوف المضاف.

وقد ناب عنه في إعرابه المضاف إليه. وقد جوز بعض النحاة حذف ما علم من مضاف ومضاف إليه؛ فإن كان المحذوف المضاف، فالغالب أن يحذف في إعرابه المضاف إليه نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية(٢).

وهكذا حاولوا التدليل على صدق دعواهم بالعقل أو بالتوفيق بينه وبين النقل بكيفية تنسجم مع تفكيرهم واعتقادهم.

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هو أصل عملي لا قولي نزع المعتزلة فيه منزعا تفعيليا لرد المقبل عن فعل المنكر ولحمل الناس على إتيان ما تعارفوا على صوابه.

يتضمن هذا الأصل الجهاد ضد الكافر بالله سبحانه والمقترف للكبائر. وقد أجمع المعتزلة إلا أبو بكر الأصم على وجوبه مع الإمكان والقدرة: باللسان واليد والسيف كيف قدروا عليه على سائر المؤمنين، ورأوا الخروج بالسيف واجبا إذا كان ممكنا من إزالة أهل البغي وإقامة الحق(٣) محتجين بقول الله عز وجل: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، وبقوله: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، وقوله عزوجل: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، وهو ما ذهب إليه الزيدية والخوارج وكثير من المرجئة. وهم لم يفرقوا بين مجاهدة

---

(١) أنظر الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الاربعون، مسألة ٦١٦، ص ٣٩٢ وكذا شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣١٦ .

(٢) انظر ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص ٢٤٥ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٣٧، وكذا شرح العقيدة الطحاوية، ص٥٩٠، وشرح قصيدة ابن القيم ج١، ص٤٣٨ .

الكافر في هذا الأصل وبين مجاهدة الفاسق. وقد بنوا وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أدلة من السمع والكتاب والسنة والإجماع.

أما في كتاب الله العزيز، فمن قوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ودليل ذلك من السنة الشريفة قول النبي ﷺ: «ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل». أما الإجماع فاتفاقهم عليه. وذهبوا إلى أن الأمر هو قول القائل لمن دونه افعلْ، وبأن النهي قول القائل لمن دونه لا تفعل. أما المعروف فكل فعل عرف فاعلُهُ حسنهُ أو دل عليه، والمنكر عَرف فاعلهُ قبحَه أو دل عليه[1]. غير أن بعضهم قسم المعروف إلى واجب وغير واجب، فالأمر بالواجب واجب والأمر بالنافلة نافلة. أما المنكر فمن باب واحد ويجب النهي عن جميعه وهو قسمان: عقلي وشرعي.

العقلي: ما اندرج في العقليات كالظلم والكذب وما شابهها، والنهي عنها جميعا واجب.

والشرعي نوعان: الأول: كالسرقة والزنا وشرب الخمر، لا تحتاج إلى اجتهاد ويجب النهي عنها في مختلف الأحوال وفي كل مقام. الثاني: يجتهد فيه، وهو منكر لدى بعضهم وغير منكر عند الآخرين؛ لذا ينظر في حال من يقدم عليه؛ فإن كان يعد من الحلال الجائز عنده لم يجب النهي عنه. وإن كان مما لا يحل عنده ولا يجوز وجب النهي عنه، وذلك كأن يجوز الحنيفة شرب المثلث أي الشراب المطبوخ الذي ذهب ثلثاه، بيد أن هذا النوع من الشراب منكر عند الشافعية، فليس للشافعي إذا رأى حنفيا يشربه أن ينكره وينهاه، ولكن إذا رأى الحنفي شافعيا يشربه فإنه ملزم بنهيه وبالإنكار عليه[2].

وبين المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يهدف إلى حفظ المعروف وإبعاد المنكر، وذلك بالعمل على عدم وقوعه مبرزين تحقق هذه الغاية من طريقين: الأول بالأمر السهل متى كان تحقيقه يتم كذلك، لا يجوز العدول عنه إلى الأمر بالصعب وهو المقرر عندهم في العقول، وأشار إليه قول الله عز وجل:

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٨٤ .

(٢) انظر م ن، ج١، ص٨٨-٨٩، وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٤١٤ .

﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] الثاني: الطريق بالأمر الصعب إن لم يفد الأمر السهل وبعد استنفاذ سعي الصلح؛ فيكون بالمقاتلة لأن الغرض لا ينتفع إلا بها[١]، والذي ذهب إلى وجوب المقاتلة إذا لم يكن دفع المنكر إلا به فِرَقٌ من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية[٢].

وقد جعلوا القتال فرضا عند التمكن منه وعدم اليأس من الظفر، وعملوا بترك التغيير باليد إذا كانوا في عدد لا يرجون الفَوزَ والظفرَ لقلّتهم وضعفهم، وهو قول الإمام علي -رضي الله عنه- وكل من معه من الصحابة[٣].

لقد قصدنا في بسطنا لهذه الأصول أن نوضح المنهج الفكري العام للمعتزلة ونكشف نسقهم الفكري من خلال أصولهم الخمسة لنعرف لاحقا كيف، فسّروا القرآن الكريم وفق هذه الأصول الفكرية بما وظفوه من أدوات خدموا بها مذهبهم، فدلت على أنهم نظروا إلى القرآن الكريم من خلال عقيدتهم التي قصدوا بها توحيد الله وعدله وتنزيهه عن كل شبه على أساس الاعتداد بالعقل قبل النقل؛ فكثر مخالفوهم ومعادوهم واتسعت دائرتهما. وكان للمعتزلة في هذا الفضاء الصولة والجولة تدافع عن وجهة نظرها، وترد آراء غيرها وفق منهج صارم يبدو أنه غالى بخاصة في جانب التأويل الذي سعوا فيه إلى إخضاع ألفاظ القرآن الكريم لآرائهم، ففسروها بما ينسجم مع أفكارهم رغم ذهاب بعض الدارسين إلى أن أوائلهم هدفوا بالتأويل ذي السند العقلي أن يحفظوا القرآن من التشكيك، ولم يكن على أقل تقدير من باب التنصل من النقل أو نزوع نقدي حر وإنما كان عن ورع وتقوى[٤]. ونحن رأينا مغالاتهم في التأويل لأنهم أجهدوا عقولهم خارج

(١) انظر م ن، ج٢، ص ٣٧٣ .

(٢) نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الذي طمع في استرداد الخلافة بخروجه عن الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك إلا أن اتباعه خذلوه فقتل. وهذه الفرقة أقرب الشيعة إلى الجماعة الإسلامية: انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢٢، والايجي، المواقف في علم الكلام، ص٤١٨-٤٢٣، ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٥ .

(٣) نظر ابن حزم ،الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، ص٢٠ .

(٤) انظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٣٣-١٣٤ .

الطبيعيات والإنسانيات، فبحثوا ما تعلق بالإلهيات بحثا أسقطوا فيه التصورات البشرية المحدودة على ما ليس في قدرة العقل أن يقطع به فيها. وهم ليسوا لوحدهم في هذا الخوض لأن السنيين كذلك خاضوا في هذه المسائل التي أعجزت البشرية إلى الآن لأنها فوق العقل.

ولعله من الممكن أن نقول: إن منهجهم في تأويل القرآن قد بني على:

– التفرقة بين المحكم والمتشابه فما وافق آراءهم من آي الذكر الحكيم هو محكم دال بظاهره، وما خالفها مما يدعم رأيَ الخصوم عدوه متشابها لابد من تأويله وكذلك فعل أهل السنة.

– التأويل الذي اعتمدوه أداة ليزيلوا التناقض الذي قد يوجد بين أفكارهم العقلية عن الله تعالى، وبين ما استدل به خصومهم من ظاهر بعض الآيات لذلك عد المعتزلة هذه الآيات من المتشابه الذي يلزم تأويله.

– القول بعدم قدرة الخصوم على معرفة السمعيات وفهمها لأن صحة المعرفة قائمة على العدل والتوحيد وهي قضايا عقلية تعد مسألة جوهرية عندهم يزيدها توضيحا وكشفا ترتيبهم لأدلتهم الأربعة: حجة العقل أولا، والكتاب ثانيا، والسنة ثالثا، فالإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل[1]. وهم في الواقع لم يروا تنافيا بين العقل والقرآن، ولم يجرؤوا على هذا بل رأوا أن القرآن لا ينافي العقل إذا أمعن فيه الإنسان النظر إنما بذلوا جهدهم ليخلّصوا الدين من المتناقضات أو قُل ليخلصوه مما قد يظهر للبعض أنه كذلك، وهم حين ردوا على حجج خصومهم المبنية على الأدلة السمعية أسسوا وجهة نظرهم على أن الخصوم أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه تعالى لا يفعل القبيح، وذلك حين أضافوا القبائح كلها إليه عز وجل؛ فالتوحيد والعدل مسألة عقلية إذن حجتها العقل. ولئن عدوا النصوص القرآنية التي وافق ظاهرها آراءهم محكمة، فإنهم بنوا صحة النص على أدلة العقل لكنهم أوجبوا تأويل ما خالف أفكارهم، وحين عارضهم الخصوم بآراء مستندة إلى السمع دأبوا على توظيف المبدأ اللغوي لينتصروا إلى معتقدهم ويردوا

(١) انظر شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٤٠ .

حجج خصومهم من أهل السنة؛ ففي قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، يتمسك المعتزلة بالمعنى اللفظي لهذا النفي العام: لا تدركه الأبصار في هذه الدنيا وكذا في الحياة الأخرى[١]. بينما فرّق أهل السنة بين لفظ (أدرك) ولفظ (رأى)[٢] في معنى أن الإدراك غير الرؤية فيترتب عليه أن الله سبحانه حين نفى أن يدرك بالبصر، فإنه لم ينف أن يُرى وذلك لتخريجهم (الإدراك) على معنى الإحاطة، وهنا دخل المعتزلة معهم في جدال لغوي ليبينوا الفرق بين اللفظين السابقين، ونفوا رأي أهل السنة قائلين: ليست الإحاطة بمعنى الإدراك في اللغة، وفي مجازها لقول العرب: السور أحاط بالمدينة، فلا يقولون أدركها ولا أدرك بها، وكما لا يحيط به الأبصار، فكذلك لا يحيط هو بالأبصار لأن المانع واحد في الموضعين؛ لذا لا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة[٣]. ومن ثم إذا قرن الإدراك بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وقد ثبت نفي الله تعالى إدراك البصر عن نفسه وفي هذا تمدح راجع إلى ذاته وما كان من نفسه تمدحا عائدا إلى ذاته تعالى كان إثباته نقصا والنقائص غير جائزة عليه سبحانه؛ لذا فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة؛ فقد يراد بها البلوغ أو النضج والإيناع كقوله أدرك الثمر إذا أينع، غير أنه إن قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية. وبهذا يحقق المعتزلة ما أرادوه في نفي الرؤية في الدارين.

ويبدو أنهم حرصوا على اتباع مسلك أبي علي الجبائي الذي انتهج الطريقة اللغوية في التفسير بصرفهم العبارات القرآنية الدالة على التجسيم إلى تأويلات تليق بمقام الله عز وجل بالاعتماد على الأدلة اللغوية محتجين بالشعر القديم؛ فهم لا يرتاحون لظاهر قوله عز وجل: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ [النساء: ١٢٥] لذا؛ قال ابن قتيبة: فسره أهل الرأي بمعنى فقيرا إلى رحمته، وجعلوه من (الخَلَّة)

(١) انظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٢٦ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٤٠ وكذا إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٧٧، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٧-٨، وابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٢، ص٣١٧-٣١٨-٣١٩ .

(٣) انظر م ن، ج١، ص١٦٨ .

بفتح الخاء استيحاشا من أن يكون الله تعالى خليلا لأحد من خلقه محتجين بقول زهير: (بسيط).

وَإِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْأَلَةٍ ... يَقُولُ لاَ غَائِبٌ مَالِي وَلاَ حَرَمُ

بمعنى إن أتاه فقير[1]، وقال الزمخشري: «هو مجاز عن اصطفائه واختصاصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله (..)، والخليل هو الذي يوافقك في خلالك ويسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل»[2]. ونحن سنجد الزمخشري قد اعتمد الدليل اللغوي لتحقيق الغاية الاعتزالية، فتبين أنه من خاصيات منهجه في التأويل اللغوي، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]: «﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ تنظر إلى ربها خاصة، لا تنظر إلى غيره واختصاصهم بالنظر إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص والذي يصح أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي والقصد التوقع والرجاء، ومنه قول القائل[3] (كامل).

وإذا نظرت إليك من ملك ... والبحر دونك زدتني نعما

(..) والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه»[4]. وقد ذهب المعتزلة قبله إلى أن (ناظرة) بمعنى منتظرة واحتجوا بقول الشاعر[5] (وافر).

فَإِنْ يَكُ صَدْرُ هَذَا اليَوْمِ وَلَّى ... فَإِنَّ غَداً لِنَاظِرِهِ قَرِيبُ

أي المنتظر مستندين إلى قول الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ) أن قولهم: أنظر إلى الله تعالى وإلى فلان من بين الخلائق، معناه: أنتظر. وهم أوّلوا (إلى) لغويا بمعنى

(١) تأويل مختلف الحديث، ص,٦٧ وجولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٣٨-١٣٩، والبيت في الديوان ص ١٥٣ .

(٢) الكشاف، ج١، ص٥٦٦ .

(٣) لم أعثر على قائله.

(٤) الكشاف، ج٤، ص,١٩٢ عد الزمخشري (إلى): مفعولا به مقدما بمعنى (نعمة) التي تجمع على الآلاء وهي النعم.

(٥) لم أعثر على قائله. استشهد به الباقلاني؛ كتاب التمهيد، الباب الثالث والعشرون، ص,٢٧٥ والآمدي غاية المرام في علم الكلام، ص,١٧٥ وكذا الايجي، كتاب المواقف، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م، ط١، ج٣، ص١٩١ .

(نعمة) التي تجمع على الآلاء وهي النعم؛ لذا قالوا إن معنى الآية السابقة: منتظرة نعم ربها ومترقبة ثوابه[١]. ولكن خصومهم من الأشاعرة فسروا النظر بمعنى الرؤية وليس منتظرة لأن اقتران النظر بالوجوه لا يدل عندهم على معنى نظر القلب الذي هو الانتظار كما إذا قرن االنظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه، والنظر بالوجه هو نظر الرؤية بالعين التي في الوجه، فدل هذا حسبهم على صحة أن معنى قوله عز وجل: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: رائية[٢].

أما إثبات الرؤية عند الماتريدية[٣] فطريقها السمع بيد أنهم اعتمدوا على الأدلة العقلية لرد حجج الخصوم من المعتزلة منها أنهم أي الماتريدية علقوا الرؤية باستقرار الجبل واستقراره من الجائزات، ولم يعاتب الله تعالى موسى -عليه السلام- عن سؤاله الرؤية، وما أيأسه، وأن ظهور ربه إلى الجبل لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره. ناهيك أن الماتريدية تقول بالعلة المطلقة للرؤية وهي أن الله تعالى قائم بالذات وما كان قائما بالذات يجوز رؤيته بينما يستحيل رؤية ما لا يكون قائما بها. وأنت ترى حسب هذه العلة أن الله سبحانه قائم بالذات وبناءً على هذا جائز رؤيته. وهذا رد على المعتزلة الذين علقوا الرؤية بالجسم لامتناع تصورهم أحدهم أن الله تعالى يُرى إلا ويعتقد أنه جسم. وما ينبغي أن نفهمه ههنا هو أن الماتريدية استدلوا بالعقل للرد على خصومهم من المعتزلة غير أنهم أثبتوا الرؤية بالاعتماد على السمع[٤].

واعتمد المعتزلة في تفسيرهم على الاستدلال العقلي الذي وظفوا فيه مهارتهم العقلية؛ ساعدهم عليها حذق اللغة والنحو والتمرس البارع بالجدل والمناظرة وإتقان أدوات خصومهم[٥] في الفلسفة والمنطق. ونحن نلحظ هذا في ردودهم على أهل

---

(١) انظر ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، ص٣٠-٣١, والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٧٢-١٧٣, وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٨-٩, ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٨١ .

(٢) كتاب اللمع، ص٦٤ .

(٣) أتباع أبي منصور الماتريدي (ت٣٣٢هـ) سبق التعريف به.

(٤) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٣٨٧-٣٨٨ .

(٥) انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص٥٤ وما بعدها، ود. مصطفى الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص ٦٩ وما بعدها.

السنة في بحث الإرادة عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] إذ ذهب السنيون أن اللام في (لجهنم) لام الغرض؛ لذا اقتضى ظاهر الآية أن الله سبحانه خلق خلقا كثيرا من الإنس والجن ليعاقبهم في نار جهنم. بيد أن المعتزلة ردوا على هذا بأن لا يستدل في هذا بالسمع لأن صحة السمع تنبئ على كونه تعالى عدلا حكيما وهو ما لا يقول به أهل السنة !أما تخريج رأيهم من ناحية النحو فإن المعتزلة لا يرون اللام للغرض معللين رفضهم بأن لام الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة، وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وساقوا أمثلة لرأيهم منها قولهم: لا يقال: دخلت بغداد للسماء والأرض مثلما يقال: دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم، وجهنم اسم جامد فكيف تدخله لام الغرض؟ لذا إن قال أهل السنة: غرضه المعاقبة بجهنم كان عدولا عن ظاهر الآية وهو نزوع للتأويل. قال المعتزلة: نحن أولى به نتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع؛ لذا فاللام لام المعاقبة لتوافق دلالة العقل[1].

وقال الزمخشري: «هم المطبوع على قلوبهم الذين علم الله أنه لا لطف لهم وجعلهم في أنهم لا يلقون أذهانهم إلى معرفة الحق، ولا ينظرون بأعينهم إلى ما خلق الله نظر اعتبار، ولا يسمعون ما يتلى عليهم من آيات الله سماع تدبر كأنهم عدموا فهم القلوب وإبصار العيون واستماع الآذان، وجعلهم لإغرائهم في الكفر وشدة شكائمهم فيه، وأنه لا يأتي منهم إلا أفعال أهل النار مخلوقين للنار ،دلالة على توغلهم في الموجبات وتمكنهم فيما يؤهلهم لدخول النار»[2].

إن العقل آلة بحث الزمخشري وأداته في الفهم والاقتناع لذا وقف عند نصوص كثيرة من آي الذكر الحكيم وقفة عقلية يناقش المعاني، ويستنبطها على سبيل الاستدلال العقلي؛ فقال عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى﴾ [البقرة: ١٦]: «إن قلت: كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى؟ قلت: جعلوا لتمكنهم منه وإعراضه لهم كأنه في أيديهم، فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به، ولأن الدين القيم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها

---

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٣٨-١٣٩ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص١٣١ .

فكل من ضل هو مستبدل خلاف الفطرة»[1]. وهم اعتمدوا على العقل في استخراج الدليل من القرآن الكريم على غرار منهج الفقهاء في استنباط الأحكام كالدليل الجغرافي في قوله سبحانه: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقر: ١٩]: فالسحاب ينحدر من السماء التي يأخذ منها ماءه، وليس كما زعم الزاعمون أنه يأخذها من البحر[2]، ويؤيد هذا قوله عز وجل: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ﴾ [النور: ٤٣] كالدليل الديني في الخروج على أمراء الظلم والجور من قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فسر الزمخشري قائلا: إن اختلفتم أنتم وأولو الأمر منكم في أمر من أمور الدين فارجعوا فيه إلى كتاب الله العزيز وسنة رسوله، وبأنه لا تلزم طاعة أمراء الجور الذين أمرهم الله سبحانه أولا بأداء الأمانات، وبالعدل في الحكم وأمرهم آخرا بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل[3].

وقد حملهم غلوّهم لمحاولة استخراج أدلة على الغيبيات من القرآن الكريم، وهي التي ليس في إمكان العقل إدراك أمورها؛ منها قول الزمخشري عند قوله فوق النار»[4]. إلا أن هذه الأمثلة تدل على نزوع عقلي خالص لا تتعلق بأصولهم الاعتزالية دون أن ننسى أنهم يعتدون بالعقل ويعطونه أهميته ويعتمدون عليه اعتمادا. ومن استدلالهم العقلي المتجاوب مع مذهبهم أنهم قالوا في هذا السياق: إن الأنبياء بعثوا رسلا لينبّهوا من الغفلة ويبعثوا على النظر؛ قال الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [آل عمران: ٥٠] «فإن قلت: كيف جعل القول آية من ربه؟ قلت: لأن الله تعالى جعله له علامة يعرف بها أنه رسول كسائر الرسل حيث هداه النظر في أدلة العقل والاستدلال»[5] وأضاف عند تفسيره قوله سبحانه: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا

(١) م ن، ج١، ص ١٩٠ .
(٢) انظر الكشاف، ج١، ص ٢١٤-٢١٥ .
(٣) انظر الكشاف، ج١، ص٥٣٦ وكذا د. مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص١٠٦ .
(٤) الكشاف، ج٢، ص٨٢ .
(٥) م ن، ج١، ص٤٣٢ .

يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] أن الرسل منبهين عن الغفلة، وباعثين عن النظر كما هو لدى علماء العدل والتوحيد المراد بهم المعتزلة. وبيّن بعد هذا أن إرسال الرسل للتنبيه عن الغفلة والحثّ على النظر كما يرى علماء أهل العدل والتوحيد وتبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين، وإبراز أحوال التكليف وتعليمَ الشرائع؛ فكان إرسالهم إزاحةً للسبب غايته إلزام الحجة[1]. هذا معناه كما ذهب إليه بعض الدارسين أن الرسل يتممون عمل العقل الذي يجب أن يؤديه أيضا قبل ظهورهم[2]. غير أن موضع الزمخشري من الاستدلال العقلي يأخذ التوسط والمساواة بين العقل والنقل كأداتين للمعرفة الدينية، وهو يؤكد هذا عند تفسيره قوله عز وجل: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] :«قيل: إنما جمع بين السمع والعقل لأن مدار التكليف على أدلة السمع والعقل»[3]. ولما كانت المحكمات تمثل عندهم أصل الكتاب تُردّ إليها المتشابهات[4] لم يقر الزمخشري ظاهر قوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]، فقابله بقوله سبحانه: ﴿إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢]، وهي آية محكمة وذلك ليعزز رأي المعتزلة القائل بحرية الإرادة الإنسانية؛ فقال إثر تساؤله: كيف جاز أن يوليهم الله مددا في الطغيان، وهو فعل قبيح يسند إلى الشيطان؛ وإما أن يحمل على أنهم لما أصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم من ألطافه فتزايد الدنس في قلوبهم، فسمى ذلك التزايد مددا في الطغيان ومنح ألطافه المؤمنين فتزايد الانشراح والنور في قلوبهم. وقد أسند المدد إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله ولكن فاعله في الحقيقة الكفرة. أو يراد بالمد منع القسر والإلجاء، وإما أن يسند فعل الشيطان إلى الله عز وجل لأنه بتمكينه، وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده[5].

وإذا كان المعتزلة قد تأولوا الآيات القرآنية التي يخالف ظاهرها قواعدهم المذهبية ليخضعوها لآرائهم، فإنهم أنكروا كل الأحاديث التي خالفت أسس عقيدتهم؛

(١) م ن، ج١، ص٥٨٣ .

(٢) انظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٥٩ .

(٣) الكشاف، ج٤، ص١٣٦-١٣٧ .

(٤) انظر م ن، ج١، ص٤١٢-٤١٣ .

(٥) انظر الكشاف ،ج ١،ص ١٨٨، ١٨٩ .

فقالوا بوجوب القطع على أن الرسول ﷺ لم يقله أو ذهبوا إلى رده بالتماس ما يطعن في راويه، وإذا صح خبر الحديث الشريف وسلم من ذلك جنحوا إلى القول بأنه خبر آحاد لا يقتضي العلم. وهذا يخالف طريقتهم التي تبنى في ذلك على القطع والثبات لأنهم لا يقولون بأحاديث الآحاد في أصول العلم. بيد أنهم يعملون بأخبار أحاديث الآحاد في الفروع(١). ويبدو أن مصطلح الحديث كله مبني على هذا المبدأ عند السنيين وعند المعتزلة.

فالمعتزلة اعتمدوا في تفسيرهم للقرآن الكريم التأويلَ اللغويَ والاستدلال العقلي وتوظيف الإعراب في النحو لنصرة آرائهم والحديثَ الشريفَ والاستعانةَ بعلمي المعاني والبيان، وعمدوا في كل فعل أسند إلى الله تعالى، وكان ظاهره لا يوافق رأيهم في حرية الإرادة إلى عد نظم الآية الكريمة من باب المجاز مثل قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٠] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤] وقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] فالله منزه عن القبيح والشر ولا يأمر به. وعلى هذا إذا ما كان ظاهر الآية يناقض هذا المدلول عدوها من المجاز وعكفوا على بيانه. فقوله عز وجل: ﴿وَلا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم. وهم مع هذا فسروا بالتوفيق بين القرآن الكريم والحديث الشريف منطلقين من أن ظاهرَ القرآن الكريم الموافق لمعتقدهم هو محكم، وما لم يكن موافقا هو متشابه أولوه، وأخضعوه لأرائهم الاعتزالية. وسيزداد هذا الأمر تجديدا في الباب الثاني من هذا البحث.

ثانيًا: التفسير بالرأى قبل الزمخشرى

ارتبط التأويل منذ البدء(٢) بالخلاف حول المحكم والمتشابه من ناحية وبالخلافات السياسية والعقدية من ناحية أخرى؛ فالقرآن الكريم كمصدر تاريخي لعصر النبوة

(١) انظر ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج١، ص٣٦١، وأحمد بن إبراهيم بن عيسى (ت١٣٢٩هـ) شرح قصيدة بن القيم، ج١، ص,٢١٧ وانظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص,٢٠٢ ود. محمد الأنور السهوتي، دراسات في علم الكلام، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص١٢٣-١٢٤ .

(٢) تورع بعض علماء مدارس التفسير بمكة والمدينة والعراق من القول في التفسير بالرأي ومنح بعضهم =

بجانبيه المكي والمدني سجل لنا هذه المحاولات التأويلية في قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، وهي الآية التي قال فيها الطبري(ت٣١٠هـ): إنما سمى الله من آي الكتاب المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل بعض سور القرآن مثل «ألم» و«ألمر» و«ألمص» لتشابهها في الألفاظ وموافقتها حساب الجمّل[1] الذي طمع بعض اليهود أن يعرفوا من خلالها مدة الإسلام وأهله، ويعلموا نهاية أجل الرسول محمد ﷺ وأمته[2].ثم ذكر اختلاف أهل التأويل فيما عني بهذه الآية فروى عن الربيع الذي قال: أن وفدا من النصارى قدموا إلى رسول الله ﷺ فحاجوه في المسيح، وخاصموه بأن قالوا له: ألست تزعم أنه كلمه الله وبأنه روح منه؟ قال: بلى. قالوا: فحسبنا؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ الآية .ثم أنزل الله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وعدت عند بعض الدارسين أقرب الروايات إلى معنى الآية وإلى سياقها لأن وصف القرآن

= لعقله الحرية في فهم النص القرآني، فلجأ إلى التفسير بالرأي أو التأويل الذي مثل في البدء نظرات اجتهادية عقلية فردية اعتمدت على العقل دون أن تخرج عن قانون اللغة وقواعد الشريعة، وكان ظهور هذه المدارس في عصر التابعين الذي عرف التمذهب الديني. أما الصحابة قبلهم فلم يشمل تفسيرهم القرآن كله، وإنما اقتصر على ما غمض فهمه وهم أكثروا في طلب المعاني الإجمالية دون التزام بالتفاصيل مقتصرين على توضيح المعنى اللغوي، وبنوا تفسيرهم على أربعة مصادر: القرآن الكريم والرسول ﷺ، والاجتهاد وقوة الاستنباط وأهل الكتاب. ولخصت أدوات تفسيرهم: المعرفة بأوضاع اللغة وأسرارها، ومعرفة عادات العرب، وأحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب عند نزول القرآن، وقوة الفهم وسعة الإدراك: انظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ص,٢٠٦ ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٤٠ وما بعدها.

(١) حساب الجمّل: مقابلة حروف (ابجد هوز حطي...) بأرقام يسمى حساب الحروف أو الجمّل نحو:

أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠

ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠

: انظر محمود محمد ربيع، أسرار التأويل، ص٥٢، هامش ١ .

(٢) انظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص١٧٤-١٧٥ .

الكريم لعيسى -عليه السلام- بأنه ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ [آل عمران: ٤٥] عده النصارى دليلا يحاجون به النبي ﷺ فنزلت الآية تقرعهم على تمسكهم بما يحتمل التأويل[١] ثم نزلت الآية: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] لتفسر لهم ما تشابه عليهم بلفظ واضح لا لبس فيه، ولا يحتمل التأويل، ولترجعهم إلى الصواب والجادة[٢]، وهذا يبين أن الآيات الثلاث كلها من سورة آل عمران مدنية باتفاق. وهي تظهر اتفاق سبب النزول مع السياق ومع وجود النبي ﷺ بالمدينة، وتبرز بداية الحوار والجدل مع أهل الكتاب نصارى ويهود[٣].

ولما كان المحكم والمتشابه مرتبطا بالتأويل، فإنها جميعا ارتبطت بالخلافات السياسية لذا يحسن تبيين خلاف المفسرين حول مسألتين متصلتين بهذا الأمر:

الأولى: اختلافهم في تعريف المحكم والمتشابه.

الثانية: اختلافهم في إمكان معرفة معنى المتشابه من خلال ما ينتج من إعراب قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧] هل تعطف على ما قبلها أو تقطع وتعد مستأنفة؟

قال الطبري: «المحكمات اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب وأمر وزجر وخبر، ومثل وعظة وعبر، وما أشبه ذلك». وقيل: «المحكمات من آي القرآن المعمول بهن وهن الناسخات أو المثبتات الأحكام، والمتشابهات من آية المتروك العمل بهن المنسوخات» ثم روى عن الربيع أن «المحكمات الناسخ الذي يعمل به، والمتشابهات المنسوخ الذي لا يعمل به ويؤمن به»[٤].

---

(١) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٤٢ .

(٢) انظر تفسير الطبري، ج٣، ص١٧٧-١٧٨ .

(٣) انظر م ن ، ج٣، ص١٧٧-١٧٨-١٧٩-١٨٠-,١٨١ وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٤٣ .

(٤) م ن، ج٢، ص١٧٠-١٧٢-١٧٣ . وروى القرطبي للنحاس قوله: أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات أن المحكمات ما كان قائما بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره نحو ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [طه: ٨٢]. والمتشابهات نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ =

فالمحكم من الآيات حسب ابن عباس التي يؤمن بها ويعمل بها، وهي التي تحدد الحلال والحرام أو بمعنى آخر هي آيات التشريع العملي. أما المتشابهات فهي الآيات التي يؤمن بها ولا يعمل بها، فهي لا صلة لها بالتشريع سواء نسخت عن حكمها، وبقيت في المصحف للتلاوة أم كانت من غير آيات الإحكام أصلا. ونحن نفهم من قول ابن العباس في المتشابه «والمتشابهات: منسوخه، ومقدمه، ومؤخره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به»[1] أنه أدخل الأساليب كالتقديم والتأخير والأمثال والقسم، وهي ظواهر أسلوبية عند أبي عبيدة (ت٢٢٤هـ) والفراء (ت٢٠٧هـ)، والجاحظ (٢٥٥هـ)، وابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) مدرجة ضمن المجاز الذي هو وسيلة التأويل بعد ذلك عند القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ).

ويوافق مجاهد بن جبر (ت١٠٤هـ) أستاذه ابن عباس في معنى المَحكم الذي فيه الحلال والحرام، وأما غير ذلك فمتشابه لكنه يخالفه في تعريف المتشابه الذي

= جَميعًا﴾ [الزمر:٥٣] إلى قوله جل وعلا ﴿إني لغفار لمن تاب﴾ الآية. وإلى قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ واختار بعض العلماء أن المحكم اسم مفعول من أحكم والإحكام الإتقان، ولا شك في ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردد لوضوح مفرداته وإتقان تركيبه، ومتى اختل أحد الأمرين جاء التشابه. انظر تفسير القرطبي، ج٤، ص١١ . وكذا ابن منظور (ت٧١١هـ)، لسان العرب، ج١٣، ص٥٠٤، والسيوطي، الدار المنثور، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م، ج٢، ص١٤٤ وما بعدها. وقد حكى بن حبيب النيسابوري أن في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]. ثلاثة أقوال: الأول: أن القرآن كله محكم لقوله عز وجل: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١]. الثاني: كله متشابه لقوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر:٢٣]. الثالث: هوالصحيح انقسامه إليمحكم ومتشابه لآية المصدر بها. والجواب عن الآيتين أن المراد بإحكامه إتقانه وعدم تطرق النقص، والاختلاف إليه، وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والإعجاز. وقال بعضهم: إن الآية لا تدل على الحصر في الشيئين إذ ليس فيها شيء من طرقه وقد قال الله سبحانه: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان كما لا يرجى المتشابه بيانه. واختلف في تعيين المحكم والمتشابه؛ فقيل في المحكم: ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل. والمتشابه: ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور. وقيل المحكم: ما وضح معناه والمتشابه نقيضه. وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل أوجها: محمد بن محمد بن محمد الغزي (ت١٠٦١هـ)، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، تحقيق خليل محمد العربي، الفاروق الحديثة، القاهرة، ١٤١٥هـ، ط١، ج٢، ص ٥-٦ .

(١) السيوطي، الدر المنثور، ج٢، ص١٤٤ .

يرى بأنه يصدق بعضه بعضا مثل قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] (وقوله: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]. وهي من المتشابه عند المعتزلة لأن ظاهرها يوهم أن الله عز وجل هو الذي يضل الفاسقين، ويجعل الرجس، ويهدي المهتدي.

ألا ترى أن مجاهد بن جبر قد أدخلنا بهذا الاستشهاد على المتشابه في سياق التأويل الاعتزالي للمتشابهات؟ فقد كان الحسن البصري (ت١١٠هـ) يستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] على خلق الإنسان لفعله وقدرته عليه ومسئولية عنه. وينسحب هذا على الآية الثانية لأنه وإن لم ينصّ عليه، فإنه في تأويله لها دلّ على أنها وظفت من القائلين بالجبر ضد المعتزلة[1]. ونستخلص من هذا أن مجاهد قد نزّل بعض النصوص من آي الذكر الحكيم منزلة التشبيه والتمثيل، وهذا منهج قرره المعتزلة فيما سنذكره لاحقا في تفسيرهم للنصوص التي فسروا على منوالها قوله عزّ وجلّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] بأن (ناظرة) معناه منتظرة ثواب ربها. وقد ذكرنا تفصيله قبل[2].

ولعل هذا التوسع في حرية الرأي عند مجاهد أنتج تحفظ المتحرّجين من القول بالتفسير بالرأي، ومن أن يتجنبوا تفسيره. غير أن تساهله مع نفسه في هذا الاجتهاد لم يكن لينال من قيمته[3]؛ لذا قرب بهذه السمة في تفسيره من الخلاف والجدل حول القدر والجبر والحرية. ويمكن القول بأن حرصه أيضا على تتبع

(١) انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤٥ .

(٢) انظر ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ ، ص ٣٠ ، اختلف المفسرون في تأويل (ناظرة) قال بعضهم: تنظر إلى ربها. أو ينظرون إلى الله عز وجل لا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره محيط بهم وهو معنى قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ الآية، وقال بعضهم: تنتظر الثواب من ربها: تفسير الطبري، ج٢٩، ص١٩٢, وقال القرطبي (ت٦٧١ هـ): ذهب جمهور العلماء إلى أن (ناظرة): تنظر إلى ربها، وقيل: النظر هنا مالهم عند الله من الثواب: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني، ج١٩، ص١٠٧ - ١٠٨ .

(٣) انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

الخرافات والأساطير في الأوساط الشعبية لكشف فسادها جعل بعض الدارسين مثل جولد زيهر يعدّه سابقا على المعتزلة في تأويلاته العقلية لمسائل كثيرة، فقال: «وقد ذهب مجاهد أبعد ما اجترأ عليه من بعد علماء المعتزلة»(١) ونفهم من هذا أنه يريد أن يقرّ بأن المعتزلة سُبقوا إلى التأويل لأن هذه السمة التفسيرية التي كان عليها مجاهد تجعلنا نتفهّم ما يريد هذا الباحث إقراره بأن المعتزلة لم يكونوا هم الذين شقّوا الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات التي تدل على التشبيه، وإنما ينحصر فضلهم في جعلهم هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية التي يفهم منها التجسيم والتشبيه(٢). ويمكننا الاستئناس بهذا الطرح بخاصة حين ندرك أن مجاهد المتوفى سنة ١٠٤هـ كان يعاصر الحسن البصري الذي توفي بدوره سنة ١١٠هـ. وأنت ترى بأنه كان غير بعيد بنزوعه العقلي في التفسير عن المعتزلة. لكن التفسير في هذا الحد من الاجتهاد والنزوع العقلي مثلّت حالات مفردة ارتبط فيها التأويل بالمحكم والمتشابه والنزاع السياسي كما ذكرنا قبل. بيد أن هذا النزاع سيزداد تحديدا مع الحسن البصري الذي تميّز جوّ عصره بالجدال والمناظرة بأواخر القرن الهجري الأول وبداية الثاني(٣)، فهذا الرجل فرّق في التفسير بين ما هو دليل بظاهره من القرآن الكريم وبين ما يحتاج إلى التأويل دون أن يستعمل ألفاظ المحكم والمتشابه والتأويل والمجاز لأنها لم تتوقع بعد. لكن رسالته «في القدر» كما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد مثّلت أقدم وثيقة تكشف الخلاف العقدي المرتبط بالتأويل لهدف محدد هو إثبات مسؤولية الإنسان عن فعله(٤) رغم أن الشهرستاني شك في نسبة هذه الرسالة إليه(٥). ونحن نرى أنه لا تتعدى صحة هذه الإشارة إلا والحسن قال بما ذهب إليه السلف مهادنة وتقية، وأنه كان يضمر معتقد القدرية. وإذا كان التفسير قد تدرج من النقل عن طريق التلقي والرواية إلى خطوة تدوينه بابا من

(١) مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٣٠ .

(٢) انظر م ن، ص ١٣٣، وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(٣) انظر محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٣٤م، ص٣٠٥ وما بعدها.

(٤) انظر الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤٧- ١٤٨ .

(٥) هي رسالة ذكر أنه كتبها إلى عبد الملك بن مروان كان سأله عن القدر والجبر فردّ عليه الحسن البصري بما يوافق القدرية مستندا إلى القرآن الكريم والأدلة العقلية. قال الشهرستاني: "ولعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في القدر خيره وشره من الله تعالى" الملل والنحل، ج١، ص٦١ .

أبواب الحديث الشريف شـهد فيها محـاولات فردية اجتهادية، فإنه انفـصل لاحقا عن الحديث ليـصبح علما بأصول ومناهج ومـدارس على أيدي علماء[١] أجلاّء، وصار يعـرف التفـسيـر بالمأثور والتفـسير بالرأي وتـأثر باتجاهات المفـسرين، واصطبغ بثقافـاتهم، وانطبعت التفاسيـر بما برع فيه العلماء المفسـرون من معارف وفنون، يظهـرذلك في تتبع المسـائل النحوية وتخـريجها وإعـراب القرآن خـدمة للتـفـسيـر لدى الزجـاج (ت٣١١هـ)[٢]، والنحـاس (ت٣٣٨هـ)، والواحـدي[٣] (ت٤٦٨هـ)، وكاللغـويين الذين فسروا غـريب القرآن كأبي عبـيدة (ت ٢٢٤هـ)، وقطرب (ت٢٠٦هـ)، وكالفـقهاء الذين تتبّـعوا آيات الأحكام فألّفـوا كتب أحكام القرآن كـالإمام الشافـعي (ت٢٠٤هـ) له «أحكام القرآن»[٤]، ومن برع في العلوم العقلية انطبع تفسيره بها كالفخر الرازي[٥] (ت٦٠٦هـ)، وكالمتصوفة فسّروا بآرائهم منهم أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ) في كتابه: «العواصم من القواصم»[٦].

أما علماء الكلام فـأوّلوا بعض آيات القرآن الكريم بما يتفق مع ما اعـتقدوه من مذاهب، يهـمّنا منهم فرقـة المعتزلة وأعـلامهم الذين بذلوا جهـودهم الفكرية منذ القدرية الأوائل إلى القدرية المعتزلة مدافعين عن عـقيدة التوحيد منزّهين الله تعالى وناصرين الإسلام. تلك نية أوائلهم لكنهم عمّقوا البحث في مسائل الإلهيات ولم يكونوا وحدهم في هذا التعمق، وإنما قـام أهل السنة بذلك أيضا، وعلى أي حال ليس بوسع العـقل أن بقطع في تلك الغيـبيات، ولا أن يدركـها إلاّ من خـلال ما أخبر به الله عزّ وجلّ في كتابه العزيز الحكيم.

---

(١) نهم ابن ماجة (ت٢٧٣هـ) وابن جرير الطبـري (ت٣١٠هـ). وابو بكر النيسابوري (ت٣١٨هـ) وابن أبي حـاتم (ت٣٢٧هـ) وأبو الـشيخ بن حبـان (ت٣٦٩هـ) والحـاكم (ت٤٠٥هـ) وأبو بكـر بن مـردويه (ت٤١٠هـ): انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ١٤٤ .

(٢) من كتبه «معاني القرآن»، انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، ج١ ص ١٣ .

(٣) هو علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه أبو الحسن الواحـدي لهَ "البسيط" تفسير كبير يغلب عليه الإعراب والشـواهد واللغة. وله «الوسيط» وهو مخـتار من البسيط. و له "الوجـيز": انظر م ن، ج١، ص ٣٥٢ .

(٤) م ن، ج٢، ص ٤٨٨ .

(٥) انظر، تفسيره مفاتيح الغيب.

(٦) راجع عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ج٢، الشـركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر. وكذا أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، ص ١٤٥-١٤٦ وكذا د. محمـد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ج١، ص ١٤٩-, ١٥٠ ود. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص ١٠٠ .

ولما كان يهمنا التأويل ورافدنا فيه كشاف الزمخشري، فإنه من المفيد أن نذكر جهود المعتزلة الذين فسروا القرآن الكريم بالرأي على أساس أصولهم الخمسة قبل الزمخشري لأنها جهود قدموا بها خدمة للقرآن الكريم ميّزوها بثروة فكرية هائلة ونشاط عقلي علمي ملحوظ إن لم نجدها في تفاسير كثير منهم لضياعها، فإنها ساطعة في تفسير الزمخشري رغم تحفظ بعض العلماء من خلفياته الاعتزالية(١).

ولئن ذكرنا صلة رسالة الحسن البصري بالتأويل وإثبات مسئولية العبد على أفعاله ونفيها عن الله تعالى، وبأنها مثلت أرضية لنهج الفكر الاعتزالي لاحقا حين صاروا فرقة منظمة، فإن لواصل بن عطاء الغزال (ت١٣١هـ) من الكتب "معاني القرآن"، وهو مؤسس مذهب المعتزلة في العدل والتوحيد، وهو متكلم بليغ لُقّب بالغزّال لملازمته الغزّالين(٢).

وألف قطرب محمد بن المستنير «معاني القرآن» وقيل: لم يُسبق إلى مثله، وله «إعراب القرآن» و «الرد على الملحدين في متشابه القرآن»، أخذ النحو عن سيبويه (ت١٨٠هـ)، وأخذ عن النظّام رأي المعتزلة(٣)، وله كتاب فيما سأل عنه الملحدون في أي القرآن الكريم. ولبشر بن المعتمر (توفي تقريبا ٢١٠هـ) كتابه في متشابه القرآن(٤). وتتابع مفسرو المعتزلة كالأخفش سعيد بن مسعدة (ت٢١٥هـ)، نحوي، لغوي، وكان معتزليًا، له كتاب في المعاني، قرأ النحو على سيبويه، من كتبه في التفسير «تفسير معاني القرآن» مخطوط. وهو من نحاة الطبقة السادسة البصريين، يعرف بالأخفش الصغير، ذكر الزبيدي الأندلسي أن أبا حاتم قال فيه: «وكان الأخفش ينسب إلى القدر، وقال كتابه في المعاني: صويلح إلا أن فيه مذاهب سوء في القدر»(٥).

(١) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٤٩ .

(٢) انظر الجاحظ، البيان والتبيين، تقديم د. علي أبو ملجم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ج١، ص,٣٦ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٧، وابن النديم، تكملة الفهرست، ص١، وعادل نويهض معجم المفسرين ج٢، ص ,٧١٨ ود. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص١٠٣ .

(٣) انظر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص٩٩ - ١٠٠، وابن النديم، الفهرست، ص ٥٢ - ٥٧ - ,٧٨ ومعجم المفسرين، ج٢، ص ,٦٣٦ ود. مصطفى الضاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص ٧٢ .

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص٥٧ وهو من الطبقة السادسة للمعتزلة.

(٥) طبقات النحويين واللغويين، ص,٧٢ وابن النديم، الفهرست، ص٥١، ,٥٢ وعادل نويهض، معجم المفسرين، ج١، ص٢١٠ .

وألف أبو الهذيل العلاّف (ت٢٣٥هـ) من الطبقة السادسة وجعفر بن حرب (ت٢٣٦هـ) من الطبقة السابعة في متشابه القرآن[١]، وللجاحظ (ت٢٥٥هـ) من الطبقة السابعة كتاب نظم القرآن والمسائل في القرآن[٢]، وكتاب التفسير لأبي بكر بن الأصم (ت٢٤٠هـ) من الطبقة السادسة[٣]. وألف محمد بن عبد الوهاب بن سلام (أبو علي الجبائي ت ٣٠٣هـ)، في التفسير، وله مقالات مشهورة وتصانيف وتفسير، وقد أخبر ابن النديم بكتابين له: تفسير القرآن، ومتشابه القرآن. وهو من الطبقة الثامنة[٤].

وللواسطي المعتزلي محمد بن زيد (ت٣٠٧هـ) «إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه»[٥]، ولكنه مفقود، وهو من الطبقة العاشرة.

وألف الزجاج إبراهيم بن السرّي بن سهل (ت٣١١هـ) «معاني القرآن» وهو نحوي لغوي ومفسر من أصحاب أبي العباس المبرد (ت٢٨٦هـ)، ومن طبقة النحويين البصريين التاسعة[٦]. وهو الذي استفاد منه الزمخشري لاحقا في الاعتماد على اللغة في تفسير القرآن الكريم ومجمل التفسير النقلي الذي صنفه الزجاج وهو الذي يعرف بالبيان[٧].

ومن مفسّري المعتزلة البلخي أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود المعروف بالكعبي (ت٣١٩هـ) وهو من بلخ بخراسان من أئمة المعتزلة، تنسب له الطائفة «الكعبية» من معتزلة فرع بغداد، خالف البصريين من المعتزلة في مسائل كثيرة. فقد أقرّ البصريون في الرؤية أن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والألوان ويرى ذاته وأن إدراكه لذلك زائد على كونه عالما. ولكن الكعبي أنكر ذلك، وقال: معنى يرى ذاته ويرى المرئيات هو علمه بنفسه وبغيره أي هو عالم بها فقط. والله تعالى

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ٥٥، وتكملة الفهرست، ص١ .

(٢) م ن، ص ٥٧ .

(٣) م ن، ص ٥١، وانظر، جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٤) انظر تكملة الفهرست ص٦، والفهرست، ص٥١ - ٥٥، والسيوطي، طبقات المفسرين، ص ٨٨ .

(٥) انظر م ن، ص٥٧، وعادل نويهض، معجم المفسرين، ج٢، ٥٣٠، وانظر د. عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني، ص٥٧٥ .

(٦) انظر، الزبيدي، طبقات النحويين اللغويين، ص١١١ - ١١٢، وابن النديم، الفهرست ص ٥٢-٩١ .

(٧) انظر د. مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص٨٠ .

عند أصحابه من البصريين سامع للكلام والأصوات على الحقيقة، ويرى هو أن الله تعالى سميع بمعنى عالم بالمسموعات وبصير بمعنى أنه عالم بالمبصرات. وإذا كان البصريون رأوا أن الله عز وجل مريد على الحقيقة وأن معتزليهم رأوا أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل فإن الكعبي ومعه النظّام ومن تبعهما ذهبوا إلى أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة وأنه إذا أطلق أنه تعالى مريد فمعناه عالم قادر. فالقول: إن الله تعالى أراد فعله معناه أنه فعله أي خلقه على وفق علمه. والقول: مريد لأفعال عباده معناه آمر بها راض عنها. والقول: سميع بصير كلاهما راجع للعلم، فالوصف بالإرادة في الوجهين مجاز[(١)]. وقد أكفر البصريون والبغداديون بعضهم بعضا. من كتبه «تفسير القرآن»[(٢)] في اثني عشر مجلدا. وقد أشار الدارسون إلى عدم وجود هذا التفسير.

وأبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت٣٢٢هـ) له تصنيف «جامع التأويل لمحكم التنزيل» يقع في أربعة عشر مجلدا، جمعت بعض نصوصه من سعيد الأنصاري في تفسيره «مفاتيح الغيب» للفخر الرازي، سماها: «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل». وقد ذكر بعض الدارسين أن ما نقله الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في تفسيره منسوبا لأبي مسلم. قد جمعه بعض المؤلفين في كتاب مستقل سمي: تفسير أبي مسلم الأصفهاني، ولهذا أشار بعضهم كمحمد حسين الذهبي إلى أنه اطلع على جزء صغير الحجم منه بمكتبة جامعة القاهرة[(٣)].

ولأبي بكر الشاشي المشهور بالقفّال الكبير (ت٣٦٥هـ) تفسير في الاعتزال: «تفسير القرآن الكريم» على مذهب المعتزلة[(٤)].

---

(١) انظر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ,١٨١ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٨٩ .

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص ,٥١ وكذا عادل نويهض، معجم المفسرين، ج١، ص ,٣٠٣ ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ٣٦٦ .

(٣) انظر م ن، ص,١٩٦ ومعجم المفسرين، ج٢، ص٤٩٨ . ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ,٣٦ وجولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٣٥ .

(٤) راجع السيوطي، طبقات المفسرين، ص ٩٤ - ,٩٥ وكذ، عادل نويهض، معجم المفسرين، ج٢، ص٥٧٧ .

ولابن صبر محمد بن عبد الله بن جعفر بن محمد المعروف ابن صبر (ت ٣٨٠هـ) كتاب في التفسير «عمدة الأدلة» وكتاب «التفسير»، لكنه لم يكمله. وهو معتزلي من رؤوس علم الكلام[1]. وللرمّاني المعتزلي المتشيّع علي بن عيسى أبو الحسين النحوي (ت٣٨٤هـ) تأليف في التفسير. أخبر السيوطي (ت٩١١هـ) قائلا: «صنّف تفسيرا رأيته»[2]. وقال بعضهم اسمه: «التفسير الكبير للرمّاني» وبأن الزمخشري أفاد منه كثيرا.

ومن تصانيف عبيد الله بن محمد بن جرو الأسدي النحوي العروضي المعتزلي (ت ٣٨٧هـ) «تفسير القرآن» قيل أنه مفقود[3].

وللقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ) شيخ المعتزلة. ذكر السيوطي من تصانيفه "التفسير" وبأنه لطيف الحجم[4]. وله كتاب «تنزيه القرآن عن المطاعن» وهو مطبوع، غير أنه لا يشمل آيات القرآن الكريم كلها[5]. وغايته من هذا الكتاب التمييز بين المحكم والمتشابه وبيان معاني الآيات المتشابهات وإبراز خطإ من قصدهم في قوله وهم جماعة أهل السنة لأنهم يعارضون المعتزلة فيما ذهبوا إليه. ومما ذكره من المسائل في هذا الكتاب[6]:

«مسألة» قالوا: «فقد قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقر: ٧]. . . وهذا يدل على أنه قد منعهم من الإيمان ومذهبكم بخلافه وكيف تأويل الآية؟ وجوابنا: أن للعلماء في ذلك جوابين، أحدهما: أنه شبه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة من حيث أزاح كل

---

(١) م ن، ص ,٨٨ وعادل نويهض، معجم المفسرين، ج٢، ص ٥٤٦ - ٥٥٧ .

(٢) م ن، ص ٦٨ - ,٦٩ وانظر د. مصطفى الضاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ص٨٥ وما بعدها. ود. عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة، ص٣٢٥ .

(٣) انظر م ن، ص ,٦ وجولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ,١٣٥ ود. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٦٧ .

(٤) انظر م ن، ص ٤٨-٤٩ .

(٥) انظر، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٦٧، وعادل نويهض، معجم المفسرين ج١، ص ,٢٥٥ ود. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص ,١٠٤ ود. مصطفى الضاوي الجويني ،منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص٧٤-٧٥ .

(٦) انظر، م ن، ج١، ص ٣٧٢ .

عللهم فلم يقبلوا، كما قد تعيّن للواحد الحق فتوضحه، فإذا لم يقبل صحّ أن نقول: إنه حمار قد طبع الله على قلبه، وربما نقول: إنه ميت، وقد قال تعالى للرسول ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ﴾ [النمل: ٨٠] وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى، وهو كقول الشاعر:

لقد أسمعت لوناديت حيا ... ولكن لا حياة لمن تنادي

ويبيّن ذلك أنه تعالى ذمهم، ولو كان هو المانع لهم لما ذمّهم، وأنه ذكر في جملة ذلك الغشاوة على سمعهم وبصرهم وذلك لو كان ثابتا لم يؤثر في كونهم عقلاء مكلفين.

والجواب الثاني: أن الختم علامة يفعلها تعالى في قلوبهم لتعرف الملائكة كفرهم وأنهم لا يؤمنون فتجتمع على ذمّهم، ويكون ذلك لطفا لهم ولطفا لمن يعرف ذلك من الكفار أو يظنه، فيكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر وهذا جواب الحسن رحمه الله».

ويلقانا في سياق هذا التفسير المذهبي الاعتزالي لذلك العصر الشريف المرتضى[1] (ت٤٣٦هـ) ليسهم في تعزيز عمل مدرسة الاعتزال في التفسير آنذاك بتصانيف منها «تفسير الفاتحة» و«تفسير سورة البقرة» وبما قام به من بحوث في بعض آيات القرآن الكريم التي تخالفها أصول المعتزلة. ذكر بعض الدارسين أن تلك البحوث أدرجها ضمن ما دونّه في أماليه التي أطلق عليها اسم «أمالي الشريف المرتضى» أو «غرر الفوائد ودرر القلائد» الذي يضم مجموع ما أملاه من محاضرات في ثمانين مجلسا توزّعت ما بين بحوث في التفسير والحديث والأدب دون أن تكون منفصلة عن الجانب العقدي واللغوي والتاريخي. ولا شك أنه يقدم صورة واضحة عن طريقة تفسير المعتزلة للقرآن الكريم في تلك الفترة وعن تأويله له وللحديث النبوي الشريف انتصارا لآراء المعتزلة أو وصولا إليها[2] فوظف لذلك

(١) سبق التعريف به. وهو من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة. وهو إمامي يميل إلى الإرجاء: انظر أحمد بن يحي المرتضى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ص٦٩ .

(٢) جاء في مقدمة المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم قوله: "عالج تأويلها وتوجيهها على طريقة أصحابه من المعتزلة أو أصحاب العدل كما كان يسميهم" ثم قال: "وترجع قيمة ما عرض له الشريف في هذه =

براعته في اللغة واستعمل أساليبها ونبوغه في الأدب وهي إحدى خاصيات التفسير الاعتزالي التي اعتمدها سابقوه كالقاضي عبد الجبار الذي استعان باللغة مثلا في تأويل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] قال في نفي التجسيم أن الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وهو مشهور في اللغة. قال الشاعر (طويل):

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمْ   تَرَكْنَاهُمُ صَرْعَى لِنَسْرٍ وَكَاسِرِ.

ثم أضاف: «فإن قالوا: إنه تعالى مستول على العالم جملة فما وجه تخصص العرش؟ قلنا: لأنه أعظم ما خلق الله تعالى، فلهذا اختصه بالذكر»[1]. وقد استعان أبو علي الجبائي قبلهما باللغة في صرف معنى «جعل» إلى معنى «بيّن» وبأنها ليست بمعنى «خلق» ليجعل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الفرقان: ٣١] أن الله تعالى بين لكل نبي عدوه ليحذره منه وللاستدلال على معنى (جعل) أنه (بيّن) استشهد بقول الشاعر[2]:

جَعَلْنَا لَهُمْ نَهْجَ الطَّرِيقِ فَأَصْبَحُوا   عَلَى ثَبَتٍ مِنْ أَمْرِهِمْ حِينَ يَمَّمُوا

وكالفراء الذي لما رأى كلمة (ميراث) توحي بالحصول على شيء من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: ١٠] لجأ إلى الشرح اللغوي ليظهر المعنى: «يميت الله أهل السماوات وأهل الأرض ويبقى وحده فذلك ميراثه تبارك وتعالى أنه يبقى ويفنى كل شيء»[3].

وهذه الطريقة أفاد منها الزمخشري واعتمدها في تفسيره ووظف فيها تبحّره اللغوي والنحوي والبلاغي إلى جانب نظره العقلي وسنبين هذا في مقامه.

= المجالس من تأويل الآيات إلى أنها تعدّ صورة لتفسير القرآن الكريم عند علماء المعتزلة مما لم يصل إلينا من كتبهم إلا القليل النادر". أمالي المرتضى "غرر الفوائد ودرر القلائد"، ج١، ص ١٨-١٩ (مقدمة المحقق).

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ج١، ص ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٩٣ - ١٩٤ .

(٢) انظر الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٦، ص٤٧١ .

(٣) معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥، ج١، ص٢٤٩ .

ومن هذا العصر ذكر السيوطي محمد بن علي بن الحسين بن مَهْرَبَزْدْ أبو مسلم الأصبهاني (ت٤٥٩هـ) وهو أديب مفسر نحوي معتزلي عارف بالتفسير على مذهب الاعتزال له تصنيف «التفسير» في عشرين مجلدا[1].

وللقزويني عبد السلام بن محمد بن يوسف (ت٤٨٨هـ)، شيخ المعتزلة ومن معمريهم تصنيف «التفسير الكبير». أخبر السيوطي عن السمعاني قال: «لم ير في التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد لولا أنه مزجه بكلام المعتزلة وبث فيه معتقده وهو في ثلاثمائة مجلد منها سبع مجلدات في الفاتحة»[2] وهذا الاستحسان المستدرك يذكّرنا بثناء ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) على تفسير الكشاف للزمخشري. بيد أنه استدرك ممتعظا من احتجاجه فيه على أصولهم الخمسة فقال: «ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير كتاب الكشاف للزمخشري من أهل خوارزم العراق إلاّ أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة»[3] دون أن يغيب عنا أن ابن خلدون ممن ينتصر لأهل السنة.

وهكذا نصل إلى أبرز تفسير من ذلك العصر هو تفسير «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للزمخشري (٤٦٧هـ ٥٣٨هـ) الذي يعدّ خاتمة شيوخ المعتزلة، فتفسيره متميز عن تفسير سابقيه ولاحقيه لأنه تأسس على ما لم يُسبق إليه وهو علم المعاني والبيان الذي لا سبيل لإدراك حقائق إعجاز القرآن الكريم إلاّ بالدُربة عليه والتمرس فيه وإتقان عجائب طرقه وأسراره[4] التي طوّعها هذا العالم بنضجه العلمي وفكره الثاقب وذوقه الرفيع من خلال تطبيقه على ما أورده عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) في كتابه دلائل الإعجاز. لقد أسهم الزمخشري بهذا التفسير في إعادة بعث تفاسير أهل الاعتزال لأن مصنفه الوحيد المتكامل الباقي من تراثهم الذي عكس ما تمثله من معارف وثقافات وهو التفسير الذي حظي بشهرة فائقة وتثمين علمي معتبر من الداني والقاصي والصديق والعدو رغم حرص صاحبه على الانتصار لآراء المعتزلة فتتبعه علماء كثيرون بالنقد وآخرون بالبحث والفكر. ولعل أبرز معقّب عليه من أهل السنة أحمد بن المنير

---

(١) طبقات المفسرين، ص ٨٥ . (٢) م ن ، ص ٥٦ .

(٣) المقدمة، دار العودة، بيروت (د.ت)، ص ٣٤٩ .

(٤) انظر مقدمة الكشاف، ج١، ص١٥، ١٦ ود. شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط٦، ١٩٦٥م، ص٢٢٢ .

(ت٦٨٣هـ) صاحب «الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال وهو مطبوع على هامش الكشاف(١). ومع هذا لم يغض من التصنيف وإنما استحسنه في أكثر من موقف، فقال مثلا عند التعقيب على قول الزمخشري في الآية الكريمة: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]: «هذا تفسير مهذب وافتنان مستعذب رددته على سمعي فزاد رونقا بالترديد واستعاده الخاطر كأني بطيء الفهم حين يفيد»(٢).

بيد أن بعض العلماء كان أكثر تشددا وامتعاضا مثل ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) السني أيضا قال في تفسير المعتزلة: «ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه»(٣). بينما اقترب تاج الدين السبكي الأشعري (ت٧٧١هـ) من إنصاف أحمد بن المنير، ونقصد هنا عدم تضييع الجانب المضيء في تفسير الزمخشري لكنه لم يتردد في تقتيم فضاءاته الاعتزالية وجراءته في النبوة وتهكمه بأهل السنة والجماعة. ومن الكتب التي تتبع مصنفوها -كشاف الزمخشري- تأليف العراقي شرف الدين الطيبي (ت٧٤٣هـ) «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب» أشار إليه ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) بقوله: «ولقد وصل إلينا في هذه العصور تأليف بعض العراقيين وهو شرف الدين الطيبي (..) شرح فيه كتاب الزمخشري (..) وتتبّع ألفاظه وتعرض لمذاهبه في الاعتزال بأدلة تزيّفها وتبيّن أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنة لا على ما يراه المعتزلة فأحسن في ذلك ما يشاء مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة» لم يفت ابن خلدون التعرض لفضل الكشاف عن غيره من التفاسير لتأسسه على علم البيان الذي غفل عنه المتقدمون، وذكر انفراد جار الله الزمخشري به لولا أنه يؤيد عقائد المعتزلة(٤).

وستزداد مسألة التأويل في التفسير أكثر وضوحا بخاصة حين نركز البحث فيها بين المعتزلة وأهل السنة متخذين من «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» رافدا وسندا.

---

(١) طبع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٧٧م.

(٢) الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج٣، ص٢٨٩, وكقوله في موضع آخر: "هذا الفصل بجملته حسن جداً": الإنصاف ... هامش الكشاف، ج١، ص٤٩٨, وانظر كذلك م ن، ج٢، ص٦، ٧, ويمكن الوقوف على استحسانات أخرى.

(٣) أصول التفسير ، تحقيق فريال علوان، ص ٥٤ .

(٤) م ن، ص٤٥٩ .

الباب الثانى

المذهب الاعتزالي في كشاف الزمخشري

- **الفصل الأول:**

  أولا: التأويل بالدلالة اللغوية.

  ثانيا: التأويل بالإعراب (النحو).

- **الفصل الثاني:**

  أولا: التأويل بنص القرآن وبالقراءات والسماع.

  ثانيا: التأويل بالحمل على المجاز والتشبيه. وتأويل التجسيم.

- **الفصل الثالث:**

  التأويل بالاستدلال العقلي.

الفصل الأول

- أولا- التأويل بالدلالة اللغوية
- ثانيا- التأويلبالإعراب (النحو)

أولا: التأويـل بالدلالـة اللغويـة:

نقصـد بالتأويل بالدلالة اللغـوية توظيف الزمخشـرى المعنى اللغوي واعتـماده طريقة في التفسـير لخدمة الفكر الاعتزالي؛ فـقد لجأ كسابقيه من مـشايخ الاعتزال إلى تهيئة الألفاظ والعبارات لما يرومه على أصول المذهب فيفسر مالا ينسجم ظاهره مع مقام الألوهية أو ما يكون دالا على التجسـيم والتشبيه أو يعارض بعض أصول فكرهم فيثبت له المعنى المناسب الذي يبعد الاشتباه ويعزز مسعـاه. وقد وجدناه يستشهد أحيانا على تلك المعاني التي حمل عليها الألفاظ والعبارات بأدلة من اللغة والشعر العربي.

لم يتوقف المعتزلة عند ظاهر التفـسير اللغوي الذي حاوله المحدثون وأهل السنة وإنما تجاوزوه إلى توضـيح المقاصد المعنـوية وراء الألفاظ وإلى إظهار مـدلولها في الصفات الإلهية؛ لذا حرصوا على الطريقة اللغوية باعتبارها أعلى مبادئ التفسير(١) القرآني لديهم في تأويـل العبارات القرآنيـة التي يفهم منها الـتجسيم أو هي غـير مناسبة لمقام الله تعالى أو تتعارض مع أحد أصولهم، وزاوجوا في ذلك بين المنهج اللغوي والتدبّر العقلي(٢) للآيات فما وجدوه مشتـبها في لفظ القرآن الكريم أثبتوا له معنى لغويا يبعد اشتباهه ليصـبح منسجما مع مذهبهم، وهم يعزّزون إقرار ذلك بلجوئهم إلى الاستشهاد بأدلة من اللغة والشعر العربي تأكيدا لما ذهبوا إليه من تلك المعاني التي وجّهوا إليها ألفاظ القرآن.

وعلى هذا سعى الزمخشري بتراكـيب القرآن الكريم وبتأويلات المعتزلة في إطار المعاني على تخـيّر الدلالات التي تتـوافق مع العدل وتنسجم مع الـتنزيه المنصوص عليه في أصولهم؛ فـقد زاوج بين المنهج اللغوي والتدبر العقلي عند تفـسيره قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]

---

(١) انظر د. محمد حسين الذهبي، التـفسير والمفسرون، ج١، ص٣٥٥ وكذا جولد زيهر، مـذاهب التفسير الإسلامي، ص١٣٧-١٣٨ .

(٢) انظر د. محـمود كامل أحمـد، مفهـوم العدل في تفسيـر المعتزلة للقـرآن الكريم، دار النهضة العـربية، بيروت، ١٩٨٣م، ص٨٩ وما بعدها.

حين انطلق من اللغة في أن «الإيمان أفـعال من الأمن، يقال أمنته وأمنيـه غيري ثم يقال آمنه: إذا صدّقـه، وحقيقتـه آمنه التكذيب والمخالفة»[١] ثم تساءل عن الإيمان الصحيح في ضوء ذلك؛ فقيّد الإيمان بالصحيح ليحترز عن إيمان الفاسق ثم يجيب بأن الإيمان «أن يعتقد الحق ويعرب عنه بـلسانه ويصدقه بعلمه»[٢] وأضاف أن «من أخلّ بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهـو منافق ومن أخلّ بالشهادة فهو كافر ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق»[٣].

إن صاحب الكبيرة إذا غادر الدنيا بلا توبة فـهو كافر عند الخوارج ولكنّ المرجئة عـدّوه مـؤمنا بينمـا منحـه واصل بن عطاء منزلة بين الإيمان والكفـر. وقـد نص الزمخشري عليـه بقوله: «ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق». أمـا أهل السنة والجماعة فقالوا بصحة إسلام الفريقين المتحاربين باعتبار الأصل السياسي للتسمية. ولا ريب في أنّ هذه الأحكام السالفة تمثّل في الواقع حلولا لمسألة عقلية أثارتْها واقعتا الجمل وصفين إن لم تكن أثيرت قـبل ذلك في ذاك الجدل حول صاحب المعـصية[٤]، ثم مـا لبثت هذه الحلول تمثل مـذاهب فكرية للخـوارج والمعـتزلة وأهل السنة فـيمـا بعد[٥]. ويهمنا هاهنا في «الفاسق» موقف المعتزلة والزمـخشري بالذات؛ فهو غير مؤمن لأنه لم يتـوفر على شـروط الإيمان التي هي اعتقـاد بالقلب وشهـادة وإقرار باللسان وعمل الأركان.

والمعتزلة يتـأولون الآيات الدالة على التشبيه أو تلك الـتي لا تليق بمقام الألوهية ويحملونهـا على ما هو أبعد عن التجـسيم وعلى ما هو أليق بمقـام الله عز وجل، وهم في هذا ساروا على الطريقة التي أسسها أبو علي الجبائي[٦]، يسيرون فيها على اللغة مع الاستشهـاد بالشعر لعربي القديم؛ لذا قال الزمخشـري في قوله سبحانه:

(١) الكشاف، ج١، ص١٢٦ .

(٢) م ن، ج١، ص١٢٨-١٢٩ .

(٣) م ن، ج١، ص١٢٩ .

(٤) انظر د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط١، ص٦٣ .

(٥) دلّ الأول على تطرف إلى اليسار زعم فـيه أن مقاتلي علي بمن في ذلك عائشـة وطلحة والزبير كل منهم كافر؛ وهم الخوارج. ومثّل الثاني موقـفا معتدلا وهو ذلك الذي اتخذه واصل بن عطاء. والثالث: أهل السنة والجماعة الذين قالوا بإسلام الفريقين المتحاربين في معركتي الجمل وصفين. انظر م ن، ص٦٨-٦٩.

(٦) انظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص٨١-٨٢ .

﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦][1] : والحياء تغيّرٌ وانكسارٌ يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم، واشتقاقه من الحياة. يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشظى الفرس: إذا اعتلّت هذه الأعضاء، جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغيّر منتكس القوة منتقص الحياة كما قالوا: هلك فلان حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء وجمد في مكانه خجلا» ولا يرضى الزمخشري أن يوصف القديم الله سبحانه به؛ لذا تساءل قائلا: «فإن قلت: كيف جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغيّر والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله حي كريم يَسْتَحْيِي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردّهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا» قلت: هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يردّ يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك ردّ المحتاج إليه حياء منه» ثم قال: «وكذلك معنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي﴾ أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها» ثم جوّز وقوع هذه العبارة في كلام الكفرة القائلين: أمَا يستحيي ربّ محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت على سبيل المقابلة ومطابقة الجواب للسؤال وقد استُعير الحياء فيما لا يصح فيه[2]:

إذَا مَا استَحْيَنَ الماءُ يعرِضُ نَفْسَهُ كَرِعْنَ بِسِبْتٍ في إنَاءٍ مِنَ الوَرْدِ[3]

وقد فسّر الواحدي (ت٤٦٨هـ) قبله لا يستحيي: لا يترك ولا يخشى أن يضرب مثلا يبيّن شبها ما بعوضة. وذكر أن (ما) زائدة مؤكدة والبعوض صغار البق، الواحدة بعوضة؛ فما فوقها فما هو أكبر منها والمعنى: أن الله تعالى لا يترك ضرب المثل ببعوضة فما فوقها إذا علم أن فيه عبرةً لمن اعتبر وحجة على من جحد

---

(١) قرأ ابن محيصن (يستحي) بكسر الحاء وياء واحدة ساكنة. روي ابن كثير هذا وهي لغة تميم وبكر بن وائل نقلت فيها حركة الياء الأولى إلى الحاء. انظر الكشاف، ج١، ص٢٦٤ وكذا تفسير القرطبي، ج١، ص٢٤٢ .

(٢) لكشاف، ج١، ص ٢٦٣-٢٦٤ .

(٣) البيت لـلمتنبي (الديوان، ج١، ص١٦٥) بشرح البرقوقي. وروي البيت كذلك (إذا ما استَجْنَ) من الاستجابة.

واستكبر[١]. وقد علّق ابن المنير (ت٦٨٣هـ) على تأويل الزمخشري بخاصة حين فسّر الحياء الذي خشي أن ينسب ظاهره إلى الله تعالى مع أن الحياء مسلوب في الآية وذلك مثل قولنا: الله ليس بجسم ولا بجوهر في معرض التنزيه والتقديس. غير أن ابن المنير يوافق الزمخشري في تأويل الحديث لثبوت الحياء فيه لله عز وجل[٢].

ويعتمد الزمخشري على اللغة لخدمة مذهبه عند تفسيره قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] مفسرا الفسق بالخروج عن القصد معتمدا على قول رؤبة (فواسقا عن قصدها جوائرا)[٣] والفاسق في الشريعة: الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين منزلة الكافر والمؤمن. وبيّن أن واصل بن عطاء أول من حدّ له هذا الحدّ وبأن حكمه حكم المؤمن يناكح ويوارث ويُغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين غير أنه كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وبأنه لا تقبل شهادته[٤].

وقال في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة ٩]: «كيف ذلك ومخادعة الله والمؤمنين لا تصحّ لأن العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يخدع والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يُخدعوا لم يجز أن يخدعوا ألا ترى إلى قوله[٥]: *واستمطروا من قريش كل

---

(١) الواحدي (علي بن أحمد أبو الحسن)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم الدار الشامية، دمشق ، بيروت، ١٤١٥هـ، ط١، ج١، ص,٩٧ وكذا القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٢٤١-٢٤٢ .

(٢) انظر الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج١، ص٢٦٣، قال الفخر الرازي قبله أن الحياء عرض نفسي له أول هو انكسار يحصل في النفس وله غرض يتمثل في ترك الله تعالى الفعل، ولما كانت أوائل الأعراض النفسية كالرحمة والفرح والسرور والغضب والتي هي غليان القلب لا تحمل في حق الله عز وجل، كذلك الحياء لا يحمل لفظ الحياء على انكسار النفس وإنّما على الغرض منه وهو ترك الفعل. انظر مفاتيح الغيب، ج٢، ص١٣٢-,١٣٣ وكذا محمد بن محمد الغزي (ت١٠٦١هـ)، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج٢، ص٢٠ .

(٣) ذكر الزمخشري البيت الذي قبله في كتابه أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص٣٤١ .

(٤) الكشاف، ج١، ص٢٦٧ .

(٥) الكشاف، ج١، ص١٧٠-١٧١ .

منخدع*[١]. وقول ذي الرمة: *إن الحليم وذا الإسلام يختلب*[٢]. أي أن الحليم والمسلم يخدع. قال الشريف الجرجاني: يقصد أن صيغة المخادعة تقتضي صدور الفعل من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر وخدع المنافقين الله تعالى هو أن يوقعوا في علمه خلاف ما يريدون به من المكروه ويصيبوه به مما لا خفاء في استحالته. أما خداع الله تعالى إياهم فبأن يوقع في أوهامهم خلاف ما يريد بهم من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به؛ إلا أن هذا قبيح على مذهب الزمخشري لامتناع صدوره عن الله عز وجل، وأيضا من المعلوم أن حاله تعالى مع المنافقين لم يكن حقيقة هذا المعنى المذكور، وأن المؤمنين وإن جاز أن ينخدعوا بما رأوا منهم من غير أن يرجع إليهم في ذلك نقصان، لم يجز أن يقصدوا خدعهم لأنه غير مستحسن بل هو مستهجن يُذَمّ به[٣]. وهو عند أهل السنة وإن جاز أن يوقع الله تعالى في أوهام المنافقين خلاف ما يريده من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به إلا أنه يمتنع أن ينسب إليه لما يوهمه أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة وإظهار المكتوم[٤]. وليس في هذا أي خلاف بينهم وبين المعتزلة فيما نرى لأن الله عز وجل لا يُخدع ولا يَخدع.

والتقدير عند المعتزلة بمعنى العلم لا الإرادة، بيّنه الزمخشري واستدل عليه في الآية ﴿إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [الحجر: ٦٠] حين قال: «فإن قلتَ: لِمَ جاز تعليق فعل التقدير في قوله: ﴿قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾ والتعليق من خصائص أفعال القلوب؟ قلتُ: لتضمّن فعل التقدير معنى العلم ولذلك فسّر العلماء تقدير

---

(١) لبيت الكامل ذكره الشريف الجرجاني في حاشيته؛ الكشاف، ج١، ص١٧١.

لا خير في الحب لا ترجى نوافله ... فاستمطروا من قريش كل منخدع

تخال فيه إذا خاتلته بلها ... عن ماله وهو وافي العقل والورع

(٢) والبيت بأكمله هو:

تلك الفتاة التي علقتها عرضا ... إن الحليم وذا الإسلام يختلب.

انظر حاشية الشريف الجرجاني، هامش الكشاف، ج١، ص١٧١.

(٣) انظر م ن، هامش الكشاف، ج١، ص١٧٠-١٧١, وانظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٣ص٧٤، ج٤، ص٦٩.

(٤) الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٤٥.

أعمـال العبـاد بالعلم»[١] وهذا يندرج في فكر المعـتزلة لأنهم لا يؤمنون بالقـضاء والقدر إذ هم لا يعتقدون إرادة الله عز وجل لأكثـر أفعال العباد وبأنه لا مقدر لها عليهم. نفـهم من هذا عندهم أن الله سبـحانه مـريد غير أنه عـالم بما سيـفعلونه بخلاف مشيئته[٢].

ورغم إحـالة المعتـزلة المتشـابه من القرآن الكـريم على المحكم منه إلا أنهم لم يكونوا يبعدون عن مـعاني القرآن ومفاهيـمه بل هم أنكروا على كل من تنصّل من التفسير المأثور وإنما كان غرضـهم الكشف عن بلاغة القرآن في تخيّر ألفاظه وحسن إفهامه وتزيين معـانيه في قلوب مريديه ترغيبا في سرعة اسـتجابتهم وطلب ثواب الله تعالى؛ لذا كان على المعـتزلة أن يختاروا بين منهجين في التفـسير: الأول يمثل اتجاه المحـدّثين المحافظـين نهوا فيـه عن الخوض فـي المتشابـهات. والثانـي: اتجاه الخوارج الذي بنوا فيه تفسـيرهم على التكامل بين المحكم والمتشابه في الدلالة على إحكام القرآن، أجمعوا فيه بين الآيات المحكمة والمتشابهة في الموضوع الواحد بتأمل عقلي آخذين بالمعنى العام لألفـاظ الآيات مستشهدين عليها باللغـة والشعر العربي القديم. إنهم اختاروا منهج الخوارج لأنه يمكّنهم من تأمين المتشابهات ضد المخالفين ممن زعموا القرآن الكريم متناقضا في ظاهره بخاصة اليهود الذين أثاروا هذه المسألة منذ أيام عـمـر بن الخطاب[٣]. وهكذا دأب المعـتـزلة يحـللون الآيات المحكمـة والمتشابهـة تحليلا لغويا وعقليا لإظهـار ما فيها من وحـدة معنوية دالة على أصول العقيدة.

والزمخشري يجـد الأساس المنهجي لتفسيـر قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] مبيّنا أنّ معنى مـحكمات[٤] هو الآيات التي «أحكمت عبـارتها بأن حفظت من الاحـتمال

---

(١) الكشاف، ج٢، ص٬٢٩٤ وكذا تفسيـر البيضاوي (ت٧٩١هـ)، ج٣، ص٬٣٧٦ ج٤، ص ٬٢٧٢ وانظر تفسير أبي السـعود (ت٩٥١هـ)، ج٥، ص ٬٨٣ وكذا الألوسي، روح المعاني، ج٤، ص ٣٠، ج١٤، ص ٦٧ .

(٢) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٩٤ .

(٣) نظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص١٣٨ .

(٤) الكشاف، ج١، ص٤١٢ .

والاشتباه»[1] وهي الآيات التي تقبل تفسيرا آخر غير المعنى اللفظي البسيط. أما [أمُّ الكتاب] فأصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها[2]. وقد جعله المعتزلة في القرن الرابع الهجري أصلا من أصول الدين في التفسير وهو ما أكّده الرضى في تفسير قوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] الذي أقوله «أنا أن من أصلنا رد المتشابه من الآي إلى المحكم»[3].

ويستخدم اللغة لنفي الرؤية عند قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]: «أي أرني نفسك أنظرْ إليك فإن قلت: الرؤية عين النظر فكيف قيل: أرني أنظر إليك؟ قلت: معنى أرني نفسك: اجعلني متمكنا من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك» ثم أضاف معتمدا على اللغة دائما: «فإن قلت: فكيف قال: (لَنْ تَرَانِي) ولم يقل: لن تنظر إلى قوله أنظر إليك؟ قلت: لما قال: (أَرِنِي) بمعنى اجعلني متمكنا من الرؤية التي هي الإدراك علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه؛ فقيل لن تراني ولم يقل لن تنظر إلي». ثم ذكر تفسيرا آخر قائلا: «يريد بقوله: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾: عرفني نفسك تعريفا واضحا جليا كأنها إراءة في جلائها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك، أنظر إليك: «أعرفك معرفة اضطرار كأني أنظر إليك» موظفا الحديث الشريف قائلا: «كما جاء في الحديث: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[4] ولم يكتف بنص الحديث

---

(١) المحكم والمتشابه في القرآن معناه أن من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد الله عز وجل منه، ومنه ما خفيت دلالته على هذا المراد الكريم؛ فالأول هو المحكم. والثاني هو المتشابه. وقد اختلف العلماء في ذلك بيد أن الذي اتفقوا عليه ولا يمكن أن يختلفوا فيه هو أنه لا تعارض بين كون القرآن كله محكما أي متقنا وبين كونه كله متشابها أي يشبه بعضه بعضا في الإتقان والإحكام والانقسام إلى ما اتضحت دلالته على مراد الله وما خفيت دلالته. وقد أطلق المحكم مقابل المنسوخ تارة وعلى ما يقابل المتشابه تارة أخرى أريد به على الاصطلاح الأول الحكم الشرعي الذي لم ينسخ، وأريد به على الاصطلاح الثاني ما جاء من نصوص الكتاب والسنة دالا على معناه بوضوح لا خفاء فيه. انظر محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج٢، ص١٩٥-,١٩٦ والكشاف، ج١، ص ٤١٢ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٤١٢ .

(٣) حقائق التأويل، النجف، ١٩٣٦، ج٥، ص٢٣ .

(٤) صحيح البخاري ٧١٦٨-, ٧١٧٠ وكذا جامع الترمذي: ٢٦١٢ .

وإنما فسره قائلا: «بمعنى ستعرفوه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصارهم القمر إذا امتلأ واستوى» ثم قال: (قال لن تراني): أي لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة. ولن تحتمل قوتك تلك الآية المضطرة ولكن انظر إلى الجبل فإن أورد عليه وأظهر له آية من تلك الآيات فإن ثبت لتجليها واستقرّ مكانه ولم يتضعضع فسوف تثبت لها وتطيقها ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته ﴿جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣] لعظم ما رأى فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك مما اقترحت وتجاسرت ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] بعظمتك وجلالك وإن شيئا لا يقوم لبطشك وبأسك»(١). ولا يخفى ما في هذا من نفي رؤية الله عند المعتزلة. وقد جوّز السنيّون رؤية الله تعالى بالأبصار وحجتهم أن الرؤية أمر وجودي يتعلق بموجود إذ الشيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجودا وما كان أكمل وجودا كان أحق أن يُرى، فالله تعالى عندهم أحق أن يرى من كل ما سواه لكمال وجوده عما سواه(٢).

ولما كان المعتزلة يقولون بالأجلين، أوّل الزمخشري الآية: ﴿وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [إبراهيم: ١٠] إلى وقت سماه الله وبيّن مقداره يبلغكموه إن آمنتم وإلا عاجلكم بالهلاك قبل ذلك الوقت(٣).

ويعتمد المصنف اللغة تمهيدا لإقرار أحد أصول مذهبه في أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا في نطاق ما يستطيعون. قال عند الآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]: «الوسع ما يسعه الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه. أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر له دون مدى الطاقة»(٤).

وهو في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] يعتمد على الطريقة اللغوية ليصل إلى مبتغاه الاعتزالي في أن ما أوجبه الله على العباد

---

(١) الكشاف، ج٢، ص١١٢-,١١٦ ج٤، ص٦١.

(٢) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الثالث والعشرون، ص٢٦٦ وما بعدها. وكذا ابن القيم، الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ص١٧١-١٧٢-

(٣) الكشاف، ج٢، ص٣٦٩.

(٤) م ن، ج١، ص,٤٠٨ وانظر ابن المرتضى اليماني (ت ٨٤٠هـ)، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ص٣٢٥.

في إطار التكليف هم متمكنون منه ويستطيعون أداءه وفق طاقتهم. يظهر هذا في قوله: «العدل هو الواجب لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعا تحت طاقتهم»[1] وذلك لأنهم يرون بأنه يستحيل على الله عز وجل تكليف ما لا يطاق لأنه عندهم ظلم وجور وهو على الله محال، غير أن أهل السنة يعتقدون أن قضاء الله كله عدل سواء كان ما يطاق أم غيره[2].

ويصرف المصنف الفعل (أغفل) إلى (جعل) في الآية: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨] مستشهدا على ذلك من اللغة ليقر غفلة القلوب عن ذكر الله إنما كانت بالخذلان[3] الذي يفعله بهم عقوبة على ما اقترفوه قائلا: «من أغفلنا قلبه»: من جعلنا قلبه غافلا عن الذكر بالخذلان أو وجدناه غافلا عنه كقولك: أجبنته وأفحمته وأبخلته: إذا وجدته كذلك أو من أغفل إبلَهُ: إذا تركه بغير سمة. أي إن لم نسمه بالذكر ولم نجعلهم من الذين كتبنا في قلوبهم الإيمان، وقد أبطل الله توهم المجبرة بقوله: ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ الآية»[4]. وقد أشار أبو حيان إلى رأي الرماني المعتزلي قبله. قال: «لم نسمه بما نسم به قلوب المؤمنين بما يبين به فلاحهم. كما قال: كتب في قلوبهم الإيمان من قولهم بغير غفل لم يكن عليه سمة وكتاب غفل لم يكن عليه إعجام»[5].

ويبدو من تفسيري الرجلين: الزمخشري والرماني نزوع إلى أن العباد هم الخالقون أفعالهم عكس ما يراه أهل السنة في الآية نفسها دليلا على أنه عز وجل خالق أفعال العباد[6].

ويبين عند الآية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون١] معنى الإيمان متسائلا؛ ليصل في جوابه بعد بيان مدلوله اللغوي إلى كشف معناه المذهبي قائلا: «فإن

(١) الكشاف، ج٢، ص٤٢٤ .
(٢) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٤٢٥ .
(٣) نظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٢٨ .
(٤) الكشاف، ج٢، ص٤٨٢ .
(٥) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٧، ص١٦٧ .
(٦) أنظر تفسير النسفي، ج٣، ص١٢ .

قلت: ما المؤمن؟ هو في اللغـة المصدق، وأما في الشريعـة فقد اختلف فـيه على قولين: أحدهما أن كل من تعلق بالشهادتين مواطئا قلبه لسانه فهو مؤمن، والآخر أنه صفة مـدح لا يستحقـها إلا البر التقيّ دون الفـاسق الشقي»[١]. وهو هنا بيّن المراد بالإيمان عند الأشعـرية أولا ثم عند المعتزلة ثانيـا مع أن الموحد في فرقـته له منزلة بين الإيمان والكفر وسـموه فاسقا وخلّدوه في النار. ولكـن أهل السنة سموه ناقص الإيمان لا غير وبأنه مؤمن عاص أو مـؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته[٢]. والفرق بينهم وبين المعـتزلة أن أهل السنة جـعلوا الأعمال كلهـا شرطا لصـحة الإيمان بل جعلوا كثيرا منها شرطا في كماله كما ذكره عمر بن عبد العزيز: فيها من استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل إيمانه، بينمـا جعل المعتزلة الأعمال كلها شرطا في الصحة[٣].

وذكر في تفـسير قـوله سبـحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤]: «الزكاة اسم مشترك بين عين ومعنى؛ فالعين القدر الذي يخرجه المزكي من النصاب إلى الفقير، والمعنى فعل المزكي الذي هو التزكية وهو الذي أراده الله فجعل المزكين فاعلين له، ولا يسوغ فيها غيره لأنه ما من مصدر إلا يعبر عن معناه بالفعل ويقال لمحدثه فاعل.

تقول للضـارب فاعل الضـرب وللقاتل فاعـل القتل وللمزكي فـاعل التزكـية، وعلى هذا الكلام والتحـقيق فيه أنـك تقول في جميع الحـوادث: مَنْ فَاعِل هذا؟ فيقـال لك: فاعله الله أو بعض الخلق»[٤]، فلم يكن ليطمئـن أهل السنة لقوله: «فاعـله الله أو بعض خلقه» لأن فـاعل الحوادث كلـها عندهم إنما هو الله تعـالى وحده إذ علقوا الأفـعال جميـعها بالله عز وجل وجـعلوا الإنسان كاسبـا لها فقط

---

(١) الكشاف، ج٣، ص٢٥ .

(٢) انظر شـرح العقيـدة الطحاوية، ص٣٥٦، وانـظرسليمـان بن عبـد الله بن محـمد بن عبـد الوهاب (ت١٢٣٣هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض (د.ت)، ص٧٦ وكذا عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، اعتقاد الإمام ابن حنبل (د.ت)، ص٣٠١

(٣) حافظ بن أحمد حكمي (ت١٣٧٧هـ)، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ج٢، ص ٦٠٢ .

(٤) الكشاف، ج٣، ص٢٦ .

ومحلا لقدرة الله سبحانه ليس إلا مبرزين أن الكسب هو أن يكون الفعل بقدرة محدثة؛ فكل من وقع منه الفعل بقدرة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب؛ ذلك أن فعل الله في التحقيق هو خلقه. أما ما أضيف إلى عبده ففعله وكسبه في معنى فعل العبد لفعله حقيقة باختيار وقدرة لها تأثير في مقدورها(١). وفي قوله عز وجل: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [الشعراء: ٣٦] يذكر وهو يفسر الآية الكريمة خلاف المعتزلة مع المرجئة في عدم قطعهم بوعيد الفساق مرجئين الحكم لله تعالى. أما هم فجعلوا له حكما بين حكم كل من المؤمن والكافر(٢) وقد انطلق المصنف من اللغة ليثير المسألة إثر ذلك قائلا: «يقال أرجأته وأرجيته إذ أخرته ومنه المرجئة وهم الذين لا يقطعون بوعيد الفساق ويقولون هم مُرْجَأُونَ لأمر الله»(٣). أما في الآية: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لا يُنصَرُونَ﴾ [القصص: ٤١] فخرّج تفسيره بالتأسيس على القياس اللغوي مفسرا (جعل) بمعنى (دعا) لا (صيّر) الذي يفهم منه أنه خلق ذلك لهم مما لا يقولون به(٤)؛ لذا قال: «قلت معناه ودعوناهم أئمة دعاة إلى النار وقلنا إنهم أئمة دعاة إلى النار، كما يدعى خلفاء الحق أئمة دعاة إلى الجنة. وهو من

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٥٣٩-,٥٦٦ والماتريدي (ت٣٣١هـ)، كتاب التوحيد، ج١ ص٢٢٨، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٤٥٩، ج١، ص,١٠٩ كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة، ج٨، ص,٤٠٤ والإيجي (ت٧٥٦هـ)، المواقف في علم الكلام، ج٢، ص,١١٩ ومرعى بن يوسف بن أبي بكر (ت١٠٣٣هـ)، رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، تحقيق أسعد محمد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ، ص,٣٩ وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٤٦ وما بعدها. وكذا نوران الجزيري قراءة في علم الكلام الغائبة عند الأشاعرة، ص١٥٩ فما بعدها.

(٢) هو صاحب المنزلة بين المنزلتين كما مر في غير هذا الموضع: كفّره الخوارج وهو مؤمن عند المرجئة أخّروا حكمه لله تعالى. ومنافق عند الحسن البصري وعمرو بن عبيد. وهو فاسق عند واصل بن عطاء الذي تبعه فيه عمرو بن عبيد. وتبعا لهذه التسمية أخروا حكمه. وقد خلده المعتزلة في النار. انظر العقيدة الواسطية، ص٣٩-, ٤٠ والعقيدة الإصفهانية، ص٨٥ .

(٣) الكشاف، ج٣، ص١١١-١١٢ .

(٤) قال فخر الدين الرازي في الآية: ٧٣ من سورة الأنبياء والآية: ٤١ من سورة القصص في اللفظ (جعل) على الأساس اللغوي: "وجعل الشيء شيئا أخر، عبارة، عن تحصيل تلك الصفة فيه. يقال: فلان جعل هذا الثوب أسود أو أبيض أي حصّل فيه صفة السواد وصفة البياض فكذا ههنا: المراد من جعلهم أئمة الهدى وأئمة النار خلق صفة الهدى وصفة الضلال فيهم" القضاء والقدر، ص١٤٧ .

قولك جعله بخيلا وفاسقا إذا دعاه وقال: إنه بخيل وفاسق، ويقول أهل اللغة في تفسير فسقه وبخله: جعله بخيلا وفاسقا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]. معنى دعوتهم إلى النار دعوتهم إلى موجباتها من الكفر والمعاصي»[١].

واللطف هداية عند المعتزلة يقصدون به وجه التيسير إلى فعل الخير والطاعة واجتناب الشر والمعصية، وهو ليس قسرا خارجيا على الإنسان الفاعل بقدر ما هو تذكير بطاعة يعلم الله أن العبد يفعلها دون أن يخرج عن متناول قدرته أنه ضرب من التوفيق والعصمة لا يقع من الله على سبيل الإيجاب بل لإتمام معنى التكليف الذي غرضه منفعة العباد ومصلحتهم[٢] ولا يمنحه عز وجل الضالين، ترك هدايتهم وتسديدهم لعلمه بأنهم لا يهتدون؛ لذا ذهب المصنف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣] إلى أن «المراد بمنع الهداية منع اللطف تسجيلا عليهم «بأن لا لطف لهم وأنهم في علم الله من الهالكين»[٣]. وهكذا فسر الهداية باللطف على غير ما ذهب إليه غيره من أهل السنة الذين أخذوا اللفظ بظاهره لاعتقادهم أن المؤمن من خلق الله تعالى الهدى فيه وبأن الكافر من خلق فيه الكفر مع جواز أن يخلق فيه لطفا يؤمن عنده[٤].

ويفسّر الأمر في قوله عز وجل: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾ [الزمر: ٨] بأنه ترك لأجل المبالغة في الخذلان الذي اختلفوا في مدلوله فرآه بعضهم ترك الله إحداث الألطاف ورآه آخرون منهم ترك التسمية بأنهم مخذولون أو هو عقوبة عند آخرين[٥]. قال في الآية المذكورة بأنه: «من باب الخذلان

---

(١) الكشاف، ج٣، ص١٨٠ .

(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣١٣-٣٢٥, وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص١٠٥, ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٣٣ .

(٣) الكشاف، ج٣، ص٣٨٦ .

(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٢٨, وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٣، ص٣٨٦-٣٨٧ .

(٥) م ن، ج١، ص ٣٢٨ .

والتخلية إذ قد أبيْتُ قبول ما أمرت به من الإيمان والطاعة فمن حقك ألا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة في خذلانه وتخليته وشأنه لأنه لا مبالغة في الخذلان أشد من أن يبعث على عكس ما أمر به»[1].

وينزع منزع التفسير البياني تنزيها لله تعالى عن التجسيم في الآية: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٧] «ثم نبّههم على عظمته وجلال شأنه على طريقة التخييل فقال: ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز»[2].

والله عز وجل عند المعتزلة قادر لذاته بلا قدرة. أما الإنسان عندهم فقادر بقدرة؛ لذا قال المصنف إقرارا لذلك عند الآية: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: ١٥] مازجا بين التوجيه اللغوي والعقلي: «فإن قلت: القوة هي الشدة والصلابة في البنية وهي نقيضة الضعف، وأما القدرة فما لأجله يصح الفعل من الفاعل من تميز بذات أو بصحة بنية وهي نقيضة العجز. والله سبحانه وتعالى لا يوصف بالقوة إلا على معنى القدرة فكيف صح قوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ وإنما يصح إذا أريد بالقوة في الموضعين شيء واحد؟ قلت: القدرة في الإنسان هي صحة البنية والاعتدال والقوة والشدة والصلابة في البنية وحقيقتها زيادة القدرة، فكما صحّ أن يقال الله أقدر، منهم جاز أن يقال: أقوى منهم على معنى أنه يقدر لذاته على ما لا يقدرون عليه بازدياد قدرهم»[3].

ويوظف الكناية من المحسنات البيانية نفيا للتجسيم والمماثلة في الآية: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

(١) الكشاف، ج٣، ص٣٨٩-٣٩٠ .
(٢) الكشاف، ج٣، ص٤٠٨ .
(٣) الكشاف، ج٣، ص٤٤٨-٤٤٩ .

الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] قال في ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تقول العرب: «مثلك لا يبخل فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عمن يسدّ مسدّه وعمن هو على أخصّ أوصافه فقد نفوه عنه، ونظيره قوله للعربي: العرب لا تخفر الذمم كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر، ومنه قولهم: قد أيفعت لداته وبلغت أترابه يريدون إيفاعه وبلوغه (..) فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قول ليس كالله شيء وبين قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الآية) إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها. وكأنهما عبارتان متعقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته»[1]. فلا شيء يماثله من خلقه ولا يقاس بشيء من بريته، ولا يدرك بقياس، ولا يقاس بالناس، كان قبل الأمكنة ويكون بعدها، خالق كل شيء، ولا شريك له عز وجل، ولا تدل مشاركة العباد له في التسمية على مماثلته سبحانه لأن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قطع للتشبيه[2]؛ فلا يشبهه شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

ويوظف الطريقةاللغوية في التفسير تأكيدا لمراده في معنى الإحباط في الآية ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ [الحجرات: ٢]: «حبجت الإبل إذا أكلت العرفجة فأصابها ذلك. وأحبض عمله مثل أحبطه، وحبط الجرح وحبر إذا غفر وهو نكسه وترامية إلى الفساد، جعل العمل السيء في إضراره بالعمل الصالح كالداء والحرض لمن يصاب به» ثم قال: «أعاذنا الله من حبط الأعمال وخيبة الآمال. وقد دلت الآية على أمرين هائلين: أحدهما أن فيما يرتكب من يؤمن من الآثام ما يحبط عمله. والثاني أن في آثامه ما لا يدري أنه محبط.

ولعله عند الله كذلك؛ فعلى المؤمن أن يكون في تقواه كالماشي في طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقّى ويتحفّظ»[3].

---

(١) الكشاف، ج٣، ص٤٦٢-٤٦٣ .

(٢) انظر الغزالي أبو حامد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص٤٨-٥٢, وكذا ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص١٣٠، وكتابه: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ص٩٠, وكذا سليمان بن عبد الله بن محمد، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، ص٦٧٧ . .

(٣) الكشاف، ج٣، ص٥٥٧ .

وينطلق من اللغة ليصل على أن الاسم هو التسمية وليس المسمى كما هو عند أهل السنة[١] وذلك في لفظ (الفسق) في الآية ﴿بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١] قائلا: «الاسم ههنا بمعنى الذكر من قولهم طار اسمه في الناس بالكرم أو باللؤم كما يقال: طار ثناؤه وصيته. وحقيقته ما سما من ذكره وارتفع بين الناس؛ ألا ترى إلى قولهم أشاد بذكره» ثم قال: «كأنه قيل بئس الذكر المرتفع للمؤمنين بسبب ارتكاب هذه الجرائم أن يذكروا بالفسق»[٢].

لقد وجّه الذم إلى ارتفاع التسمية بالفسق من المؤمن مبرزا بأنه كان من شتائمهم لمن أسلم من اليهود ليـنهي الأوجه التي ذكرها في ذلك مقرا بأن الفاسق ليس بمؤمن. ولا يخفى ما في هذا من فكره الاعتزالي المعروف في المنزلة بين المنزلتين[٣].

وقوله في الآية: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ [الإنشقاق: ٥] (وحقت): «من قولك هو محقوق بكذا وحقيق به: يعنى وهي حقيقة بأن تنقاد ولا تمتنع» ثم قال: «ومعناه الإيذان بأن القادر يجب أن يتأتى له كل مقدور ويحق ذلك»[٤]. قال القاضي عبد الجبار: «والأصل في ذلك أن تعلم أنه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وأنه لا ينحصر مقدور لا في الجنس ولا في العدد»[٥].

(١) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب التاسع عشر، فصل ٣٨٣، ص٢٢٧.
(٢) الكشاف، ج٣، ص٥٦٧.
(٣) م ن، ج٣، ص٥٦٧، انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٩، ص٥١٨، والألوسي، روح المعاني، ج٢٦، ص١٥٥.
(٤) الكشاف، ج٤، ص٢٣٤.
(٥) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٩٦.

والفاسق أعلى درجة في خلوده مع الكافر في النار؛ صرح به قائلا على سبيل اللغة عند الآية ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى﴾ [الأعلى: ١١]؛ (الأشقى): الكافر لأنه أشقى من الفاسق أو الذي هو أشقى الكفرة لتوغله في عداوة رسول الله ﷺ»(١).

ويجعل المعتزلة الفعل (أحسن) من قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] مشتقا من (الحسن) وليس من (الإحسان) لأن في أفعال الله تعالى ما لا يكون إحسانا كالعقاب(٢)، ويقرّ الزمخشري ذلك في تفسيره قائلا: «أحسن كل شيء: حسنُه لأنه ما من شيء خلقه إلا وهو مرتب على ما اقتضته الحكمة وأوجبته المصلحة فجميع المخلوقات حسنة وإن تفاوتت إلى حسن وأحسن كما قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] وقيل: علم كيف يخلقه من قوله: قيمة المرء ما يحسن وحقيقته بحسن معرفته: أي يعرفه معرفة حسنة بتحسين وإتقان»(٣) وهذا ينسجم كذلك مع ما يذهبون إليه في نفيهم أن يكون في فعله عز وجل تفاوت في الحكمة من قبح وحسن وإنما يؤكدون أن أفعاله كلها حسنة. وعلى هذا الأساس يصلون إلى منْع أن تكون أفعال العبد فعْلا له لأنها تشتمل على الحسن والقبيح. ولكن الذي نفهمه من تفسير الزمخشري أيضا هو أن المعتزلة لا ينكرون التفاوت في مخلوقات الله من طول وقصر وكبر وصغر. وهم يختلفون مع الأشاعرة الذين وجهوا الآية الكريمة إلى معنى الخبر بأن الله عز وجل أخبر بأنه يعلم كيف يخلق الأشياء دون معنى المدح الذي يؤكده السياق: ﴿ذَٰلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [السجدة: ٦] الذي ذهب إليه المعتزلة؛ لذا قال الأشعري في الآية: «معنى ذلك أنه يحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصياغة أي يعلم كيف يصوغ؛ فأخبر الله تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء»(٤).

---

(١) الكشاف، ج٤، ص٢٤٤ وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٤، ص٢٦٣ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٤٩ .

(٣) الكشاف، ج٣، ص٢٤١ .

(٤) اللمع، ص٨٥ وكذا القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٤٩ وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص٢٣٦ .

ويحمل الزمخشري الغي على التكليف في قوله عز وجل: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦] لأنه يعتقد على مذهبه في إطار قاعدة التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح أن التكليف كان سببا في خلق الغي النفسي لأقعدن، وبهذا جعل إبليس هو الفاعل على الحقيقة. أما إسناده إلى الله تعالى فمجاز. وهو حين يجعل التكليف من جملة الأفعال فإنما هو لإقرار خلفية اعتزالية أخرى تخص كلام الله الذي يراه محدثا من جملة أفعال الله عز وجل لا صفة من صفاته، وقد رأينا في غير هذا المقام مسألة خلق القرآن عندهم. وعلى هذا فالتكليف من الكلام. أما صلة هذا بمبدإ توجيهه اللغوي في التفسير خدمة لأصول مذهبه فيدل عليه أنه لما كان الغي فسادا فإنّ الله سبحانه لا يفعله؛ لذا قال: «وأصل الغي الفساد ومنه غوى الفصيل إذا بشم والبشم فساد في المعدة»(١).

وأنت تجده في قوله عز وجل: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ الرعد: ٣١] يجعل المعنى اللغوي للفعل (ييأس) هو معنى العلم لأن المعنى الظاهر للفظ يعارض مراده في التنزيه؛ فيقول مؤسسا تفسيره على الاستشهاد باللهجات والشعر العربي وكذلك القراءات: «ومعنى أفلم ييأس: أفلم يعلم. قيل هي لغة قوم من النخع، وقيل إنما استعمل اليأس بمعنى العلم لتضمنه معناه لأن اليائس عن الشيء ما علم بأنه لا يكون كما استعمل الرجاء في معنى الخوف والنسيان في معنى الترك لتضمن ذلك. قال سحيم وثيل الرياحي:

وأَقُولُ لَهُمْ بِالشَّعْبِ إِذْ يَيْسِرُونَنِي … أَلَمْ تَيْأَسُوا أَنِّي ابنُ فَارس زَهْدَمِ؟

يدل عليه أن عليا وابن عباس وجماعة من الصحابة والتابعين قرأوا: أفلم يتبيّن. وهو تفسير. «أفلم ييأس»(٢).

ويقول في لفظ (الكرسي) من قوله عز وجل: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] «الكرسي ما يجلس عليه ولا

(١) الكشاف، ج٢، ص٧٠.
(٢) الكشاف، ج٢، ص٣٦٠.

يفضل عن مقعد القاعد وفي قوله: (وسع كرسيه) أربعة أوجه: أحدها: أن كرسيه لم يضق عن السماوات والأرض لبسطته وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد كقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧] من غير تصور قبضة وطي ويمين وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾، والثاني: وسع علمه، وسمي العلم كرسيا تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم. والثالث: وسع ملكه تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك. الرابع: ما روي أنه خلق كرسيا هو بين يدي العرش دونه السماوات والأرض وهو إلى العرش كأصغر شيء» واستند في هذا إلى النقل مضيفا: «وعن الحسن الكرسي هو العرش»[١] لذا فالزمخشري يذهب إلى أن الذين يتصورون الله سبحانه مثل تلك التصورات المجسمة لا يقدرون الله حق قدره.

والآية: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨] يؤخذ من ظاهرها أن الله عز وجل يقود قلوب العباد إلى الشر وبأن إرادة الخير نتيجة لهدايته وهذا يخالف معتقد الزمخشري في أن الله منزه عن فعل الشر وبأن العبد هو الذي يخلقه؛ لذا استعان بإضافة توضح المراد في إطار مذهبه قائلا: «لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا» ثم أضاف«أو لا تمنعنا ألطافك بعد إذ لطفت بنا»[٢] وهو يقوم بمثل هذا التوضيح في كل آية يفترض فيها أن الله سبب مباشر لفعل الشر مانعا ذلك بما ينسجم مع أصول المعتزلة؛ ومنه ما ذهب إليه في قوله سبحانه: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [المائدة: ٤١] فحتى يظهر أن الفتنة ليست صادرة عن الله سبحانه باعتبارها حسب معتقده فعلا قبيحا لا يصح أن يفعله الله وجّه المعنى على أنه «تركه مفتونا وخذلانه»[٣] بإضافة أبْعَدت الاشتباهَ وقربت الدلالةَ مما يعتقده.

---

(١) م ن، ج١، ص٣٨٥-٣٨٦.
(٢) الكشاف، ج١، ص٤١٣-٤١٤.
(٣) م ن، ج١، ٦١٣-٦١٤.

ثانيا: التأويل بالإعراب (النحو)

ركز المعتزلة في الدفاع عن الإسلام على أساسين مهمين: الفلسفة واللغة. لم يقصدوا بحث الفلسفة لذاتها في أول الأمر وإنما طلبوها لأنهم لاحظوا تمكّن خصومهم ومعارضيهم من العلوم العقلية وإتقانهم للجدل والمناظرة فأدركوا بأنه لكي يغلبوهم في الاحتجاج والبرهنة في المسائل المثارة والقضايا المطروحة للنقاش، لابد أن يحذقوا درس الفلسفة ويتمكنوا من استيعاب مسائلها وإتقان مناهج التفكير فيها وأدوات جدلها وتعزيز آرائهم بها؛ لأن الاعتماد على النقل وحده غير كاف في إقناع الخصوم، وغير كاف في إلزامهم الحجة ما لم يؤسسوه على نظر عقلي قائم على أدلة تعضدها، وتبرز صحتها. وهكذا طلبوها؛ فكانوا أبرز المتكلمين في الإسلام. خلّد التاريخ مسعاهم لأنهم أنجزوا ما كان الدين آنذاك في أمسّ الحاجة إليه في الاستعانة بمنهج علم الكلام الذي استمدوه من الثقافة الإسلامية ودائرتها أولا وكذلك في الاعتماد على منهج الفلسفة وأدواتها التي خبروها لاحقا من الأمم التي سبقت إليها. وكان ذلك بهدف توضيح قضايا الدين وفضائله وتقريبه من العقول لتفهمه وتعتنقه الشعوب تباعا، فحققوا بذلك نهضته وانتشاره. ولما كان موقفهم في ذلك الخضم خطابيا ودعوة للدين حرصوا أيضا على حذق أداة الخطاب والتمرس باللغة وأساليبها وعلومها فحفظوا روائع الكلم قرآنا وشعرا فأضحوا بذلك وبما أتقنوه في الكلام والفلسفة يشكلون مدرسة تضم طبقة مثقفة واعية تقوم على علماء متبحّرين في علم الكلام وفي الأدب والتفسير وعلومه التي منها علم النحو. ولم ينكر أحد جلائل أعمالهم في إطار التفسير خدمة للقرآن وللدين في إطار أصولهم الخمسة التي التزموا بها التزاما تنزيها لله عز وجل وإقرارا لتوحيده وعدله. وكان من الطبيعي وهم الذين حذقوا النحو مع غيره من العلوم أن يوظفوه في تفسيرهم لأغراض أصولهم؛ لذا تأوّلوا الإعراب واعتمدوا على تخريج التركيب لخدمة أفكارهم وتأييد أصولهم. ولنا في تفسير الزمخشري نماذج في هذه النزعة والتأويل.

يرى الزمخشري التسمية باسم الله في مستهل الفعل يعتدّ بها في شرعية الفعل لا في وجوده لأن وجود الفعل بحسب معتقده الاعتزالي راجع لقدرة العبد وهو

الذي بني عليه كلامه. قال: «فإن قلت: معنى تعلق اسم الله بالقراءة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يتعلق بها تعلق القلم بالكتابة في قولك: كتبت بالقلم. على معنى أن المؤمن لما اعتقد أن فعله لا يجيء معتدا به في الشرع واقعا على السنة حتى يصدّر بذكر اسم الله لقوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمر ذي بال لم يُبدأ فيه باسم الله فهو أبتر»[١].

وعلى هذا خالف معتقد أهل السنة من جانبين؛ الأول: أن الاسم عندهم هو المسمى. قال الباقلاني: «والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى نفسه أو صفة متعلقة به»[٢]. والثاني: أن فعل العبد موجود بقدرة الله لا غير، بدليل العقل المبين أن الله عز وجل قادر على جميع الأجناس التي يكتسبها العباد وإذ ثبتت قدرته تعالى على فعل ما يكتسبه عباده على الوجه الذي يوجد عليه كسبهم وجب أنه قادر على نفس كسبهم؛ فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له فإذا وجدت كانت أفعالا له[٣]. وبدليل النقل في قوله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]؛ لذا تكون استعانة العبد باسم الله اعترافا منه في أول فعله بأنه جار على يديه وهو محل له لا غير، وأن وجود الفعل فيه إنما هو بقدرة الله في أول كل ما يفعله[٤].

ولا شك في أن الزمخشري نص على أن عدم التصدير بذكر(اسم الله) في مستهل الفعل يجعله مبتورا منقوصا للحديث المذكور؛ لذا لزم ذكر اسمه تعالى في مبدإ الفعل لأجل التبرك والاستعانة التي تمثّل عنده طلب المعونة[٥] سواء بذكر اسم خاص من أسمائه عز وجل مثل «الله» أم بذكر لفظ دال على اسمه كما هو في «باسم الله»؛ فلفظ «اسم» هنا مضاف إلى «الله» أُريد به اسمه تعالى ولم يُذكر هنا أحدُ أسمائه الخاصة بل ذُكِرَ لفظ دال عليه مطلقا.

---

(١) الكشاف، ج١، ص٣١ .

(٢) كتاب التمهيد، ص٢٢٧ .

(٣) إنظر م ن، ص٣٠٣ (الباب السابع والعشرون). والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٨-,٣٣٩ وفخر الدين الرازي، القضاء والقدر، ص٥٧ وما بعدها. ومحمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٨٥-,٨٦ وكذا أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٤٥ .

(٤) انظر ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج١، ص٣١ .

(٥) انظر الكشاف، ج١، ص٦٢

وحين شرح معنى تعلق اسم الله بالقـراءة من قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] أسس -فيمـا نرى- لأفكار المعتزلة من طريق النحو من خـلال علاقة أجزاء الكلم بعـضها ببعض في ضـوء الشاهد الذي اعتـمده في أن تعلّق اسم الله بالقـراءة كتـعلق القلم بالكتـابة في جـملة (كـتبت بالقلم) ويمكـن أن نفهم مـيله الاعتزالي من خلال أن البـاء هاهنا حرف جرّ دال على معنى الاستعـانة متعلق مع مجروره بما سبقه (كتبت)؛ فـالقلم حسب المعنى أداة استعين بها لكن فاعل الكتابة هو ضمير الرفع المتـحرك العائد على المتكلم -صحيح أنه لم يقل في البـاء غير ما ذهب إليه كل النحاة واللغـويين- ولكننا نعتقد من هذا فيمـا يظهر أنه تمثيل يصب في أحد أصول الاعتزال وهو ما يؤكـده قوله اللاحق: «أن المؤمن لما اعتقد أن فعله لا يجيء معتـدّا به في الشرع واقعا على السنة حـتى يصدّر بذكر الله» فهـو قياس يتضمن خلفية مذهبه الذي يقّر فيه قدرة العبد على إيجاد الفعل ومن أنه ليس لذكر اسم الله تعالى في مستهل الفعل إلا الاعتبار في شرعية الفعل لا في وجوده.

وقد ذكر القرطبي (ت٦٧١هـ) ما ذهب إليـه العلماء في أن (باسم الله) فيها رد على القدرية وغيرهم ممن يقول: إن أفعالهم مقدورة لهم وموضع الاحتجاج عليهم من ذلك أن الله تعالى أمرنا عند الابتداء بكل فـعل أن نفتتح بذلك؛ فمعنى (باسم الله) أي (بالله) ومعنى (بالله) أي بخلقه وتقديره يوصل إلى ما يوصل إليه. ورأى بعضهم أن معنى قوله (باسم الله) معناه بدأت بعون الله وتوفيقه وبركته وهو تعليم الله تعالى عباده ليذكروا اسمه عند افتتاح القراءة وغيرها ليكون الافتتاح ببركته[1].

وبعد أن ذكر معنى الحمد في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة] وإعرابه وما يتعلق بهما، شرع في تحديد مـعنى اللام الداخلة عليه فبيّنه بطريق السؤال والجواب منجذبا إلى اخـتيار دلالته على الجنس لا على الاسـتغراق وهو اختيـار مبني على خلق الأفعال على طريقة المعتزلة قائلا: «فـإن قلت: ما معنى التعريف فيه. قلت: هو نحو التعـريف في أَرْسَلَهَا العِرَاكَ. هو تعريف الجنس، ومـعناه الإشارة إلى ما

(١) انظر ابن خالويه (أبو عبـد الله الحسين بن أحمد، ت٣٧٠هـ)، إعـراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، ص٢٥ وكذا تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٥م، ج١، ص٩٨.

يعـرفه كل أحـد من أنّ الحمـد ما هو والـعراك مـا هو من بين أجناس الأفعـال، والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهْمٌ منهم»(١).

قال مـا معنى التـعريف ولم يقل مـا معنى اللام لينبّـه على أنّ اللام للتـعريف بالاتفـاق رغم وقوع الاشـتبـاه في معنى التـعريف فنصّ على أنه مـثل التعـريف الملحوظ في قول الشاعر لبيد:

فَـأَرْسَلَهَــا العِــرَاكَ وَلَمْ يَـذُدْهَا　　ولَمْ يَشْـفَقْ على نغص الدخـال

وهو مثال مشـهور يبعد عن توهم أن تكون اللام للاستغـراق فقد أشار إلى هذا إلى أن القدر المشـترك بين التـعريف في (الحـمد) وفي (العراك) مـسمى بتـعريف الجنس وبيّن أن تعريف الجنس إنما هو الإشارة إلى حضور الماهية في الذهن وتميّزها فيـه عن سائر الماهيـات ومن أن النكرة وإن دلت على ماهية مـعقـولة متمـيزة في الذهن وحاضرة عنده إلا أنها لا تتوفر على إشارة فيه إلى تعيّنها وحضورها، ولكن إذا عرفت بلام الجنس فقد أشيـر فيه إلى التعيّن والتمييز والحضـور. يذكر أن كثيرا من الناس يتوهمـون أن تعريف الجنس هو الاستـغراق(٢) وبطلان ذلك واضح لأن معنى التعريف الإشارة إلى المعرفة والحـضور ولا يعدّ هذا من الإحاطة والاستغراق في شيء(٣).

---

(١) الكشاف، ج١، ص٤٩ .

(٢) أل الجنسية إما لاستغراق الأفراد وهي التي تخلفـها «كل» حقيقة قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]. وإما لاسـتغراق خصـائص الأفراد فتخلّفـها «كل» مجازا كقـولك: زيد الرجل علما أي الكامل في هذه الصفة، ومنه قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [البقرة: ١]. وإما التعريف الماهية وهي التي تخلفها «كل» لا حـقيقة ولا مجازا نحـو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]. وقولك: والله لا أتزوج النساء أو لا ألبس الثياب، ولهذا يقـع الحنث بالواحد منهما. ويقول البعض في هذه: إنها لتعريف العهد لأن الأجناس أمور معهودة في الأذهان متميز بعضها عن بعض، ويقـسم المعهود إلى شخص وجنـس. والفرق بين المعرف بأل هذه وبين اسم الجـنس النكرة هو الفرق بين المطلق والمقـيد لأن الألف واللام هذه دال على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن أما اسم الجنس النكرة فيدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد.

نظر ابن هشـام، مغني الـلبيب عن كـتب الأعـاريب، ج١، ص٩٣-٩٤, وكذا شـرح قطر الندى وبل الصدى، ص١٢٤-١٢٥ .

(٣) انظر حاشية الشـريف على بن محمد بن علي الـسيد زين الدين أبي الحـسن الجرجاني، هامش الكشاف، ج١، ص٥٠

ويشهد على ذلك تحقق الاستغراق بالنفي في قولك: لا رجل، والإثبات في قولك: تَمْرَةَ خير من جرادة. ليس معه تعريف أصلا.

إن تحقيق الكلام في معنى التعريف مطلقا ههنا هو الإشارة إلى أن مدلول اللفظ معهود أي معلوم متعيّن حاضر في ذهن السامع يدل على هذا ما فسّر به الزمخشري تعريف الجنس فيما سبق.

والذي ينقل عنه أن (الـ) لا تفيد سوى التعريف والإشارة والاسم لا يدل إلا على مسماه، وفهم المعاني من الألفاظ يكون بمؤازرة الوضع والعلم به؛ فإذا دل الاسم على معنى فلا يخلو من إحدى اثنتين: إما أن يكون دالا على معنى معين وإما أن يكون دالا على غير معين.

فالأول يسمى معرفة والثاني نكرة ثم الإشارة إلى تعيين المعنى وحضوره؛ فإن كانت بجوهر اللفظ سميت علما يكون جنسيا إن كان المعهود الحاضر جنسا وماهية مثل أسامة. وإما شخصيا إن كان فردا منها مثل: زيد، أو أكثر مثل: أبانين، وإلا فلابد من شيء خارج عنه يشار به إلى ذلك مثل الإشارة في أسماء الإشارة، وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر وكالنسبة في الموصولات والمضاف على المعارف وكحرف اللام والنداء في المعرفات بهما.

فإذا دخلت اللام على اسم فإما أن يشار بها إلى حصة معينة من مسماه فردا كان أم أفرادا مذكورة تحقيقا أو تقديرا، وتسمى لام العهد وتظيره العلم الشخصي. وإما أن يشار بها إلى مسماه ويسمى لام الجنس؛ وحينئذ إما أن يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات نحو: الرجل خير من المرأة.

وتسمى أيضا اللام التي لبيان الحقيقة والطبيعة أو التي لبيان الماهية. وتسمّى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضاف على النكرة. وتسمى لام العهد الذهني[1].

لقد نص الزمخشري أن (الـ) لا تفيد إلا التعريف والإشارة ومن أن الاسم لا يدل إلا على مسماه وعليه ليس ثمة استغراق. أراد أن ليس ههنا استغراق هو

---

(١) انظر ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج١، ص٩٣-٩٤، وكذا شرح قطر الندى وبل الصدى، ص١٢٤-١٢٥

مدلول الاسم أو (الـ)، ولم يقصد أنه لا استفادة له من الأمور الخارجية وما اقتضاه المقام.

وجعل (الحمد) محمولا على الجنس دون الاستغراق لأنه اقتصر هنا على ذكر جنس الحمد وامتيازه من بين أجناس الأفعال. وهو لم يتعرض لشموله وإحاطته لأفراده، وبذلك استأنس باختياره الجنس على الاستغراق وهو اختيار مبني على خلق الأفعال على طريقة المعتزلة لأن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم كانت المحامد التي عليها راجعة إليهم؛ فلا يصح أن تجعل المحامد كلها مختصة بالله تعالى لأن اختصاص الجنس به عز وجل يستلزم عندهم اختصاص أفراده أيضا. لقد خصص جنس الحمد لله عز وجل بناء على أن الأفعال الحسنة، التي يستحقون بها الحمد إنما هي عند المعتزلة بتمكين الله تعالى[1] وإقداره عليها إذ يمكن من هذه الناحية جعل الحمد راجعا إلى الله تعالى أيضا وقد ذكر هذا في قوله عز وجل: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١] قال: قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد وذلك لأن الملك على الحقيقة له؛ لأنه مبدئ كل شيء ومبدعه والقائم به والمهيمن عليه وكذلك الحمد لأن أصول النعم وفروعه منه»[2].

بيد أنه تساءل أمام الداعي إلى خلق العباد الذين يفعلون الكفر والقبيح وقد سبق في علمه عز وجل منذ الأزل بأنه إذا خلقهم لم يفعلوا غير ذلك؟ وهل ثمة فرق بين خلق القبيح وخلق فاعله؟ أليسا شيئا واحدا؟ يجيب بأن الله حكيم عالم يقبح القبيح وعالم بغناه عنه وبأن أفعاله عز وجل كلها حسنة وبأن خلق فاعل القبيح فعله؛ فلزم أن يكون فعله سبحانه حسنا وذا وجه حسن، وإن خفاء وجهه الحسن علينا لا يطعن في حسنه، ولا يقدح في حسن في أكثر مخلوقاته أيضا جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها[3].

فالإقدار على الأفعال الحسنة منه تعالى حسن والإقدار على الأفعال القبيحة ليس بقبيح بحسب علم الكلام. ويمكن جعل الجنس في المقام الخطابي منصرفا إلى

(١) انظر الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص١٥٢ .

(٢) الكشاف، ج٤، ص١١٢ وفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢، ص٢٢٧ .

(٣) انظر م ن، ج٤، ص١١٣ .

الكامل بمثابة كل الحقيقة من باب ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [البقرة: ٢] أي الكامل(١). ويتبين هنا أن الحمل على الجنس دون الاستغراق إنما هو للمحافظة على المذهب وتكريس خلفيته غير أنه يحتمل النظر لأنه من الممكن حمله على الاستغراق دون الجنس أيضا وذلك بتنزيله تعالى محامد غيره منزلة العدم بالقياس إلى محامده. ومن هنا قيل: إنه لا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في أنهما ينافيان في الظاهر طريقة المعتزلة، ومنافاتهما مدفوعة بأحد الوجهين المذكورين(٢).

وأجرى المعتزلة الإيمان المعدى بالباء على طريقة أهل اللغة بمعنى التصديق؛ ففي قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] ذهب الزمخشري إلى أن تعدية الإيمان بالباء يتضمّن معنى الإقرار والاعتراف، وذكر في معناه اللغوي أنه يقول آمنه إذا صدقه(٣).

لقد اتفق المعتزلة على أن الإيمان إذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال: فلان آمن بالله وبرسوله. أما الإيمان بمعنى أداء الواجبات فلا يمكن فيه هذه التعدية إذ لا يقال: آمن فلان بكذا إذا صلى وصام، وإنما يقال: آمن فلان بالله كما يقال: صلى وصام لله. واتفقوا في ذكر الإيمان مطلقا غير مُعَدٍّ على أنه منقول من معناه اللغوي الذي هو التصديق والإقرار إلى معان اختلفوا فيها:

أولها: أن الإيمان فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أم مندوبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وهو ما قال به واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاّف والقاضي عبد الجبار.

الثاني: أنه فعل الواجبات دون النوافل وهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هشام.

الثالث: أنه عبارة عن تجنب ما جاء فيه الوعيد وهو قول النظام(٤).

---

(١) انظر ابن هشام، مغني اللبيب، ج١، ص٩٣ .
(٢) انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشاف، ج١، ص٥٢ .
(٣) الكشاف، ج١، ص١٢٦-١٢٧ .
(٤) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٩ وما بعدها. وكذا فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢، ص٢٤ .=

ويقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] فيقول: «وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقـون الحلال الذي يستأهل أن يضاف إلى الله ويسمى رزقا منه»(١)؛ تأول إسناد الرزق إلى الله عز وجل بمعنى لا يرزق الله تعالـى إلا الحلال لأن المعتـزلة يرون أنه لا يجوز على الـله سبحـانه أن يمكّن من الحرام لأنه منع من الانتـفاع به وأمر بالزجر عنه ومن ثمـة ذهبوا إلى أن «الحرام لا يكون رزقا»(٢)؛ لذا أسند الرزق ههنا إلى نفسه ليؤذن بأنهم ينفقون الحلال المطلق؛ فإن إنفاق الحرام لا يوجب المدح. وذم المشركين على تحـريم بعضهم ما رزقهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]. ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ [طه: ١٣١] «لا ينسب الله إلى نـفسـه إلا مـا حلّ وطاب دون ما حـرّم والحرام لا يسمى رزقا أصلا»(٣).

أما الرزق عند أهل السنة فـما صح الانتفـاع به حلالا كان أم حرامـا إذ لما كان الله تعالى منفردا بالخلق والإماتة والإحياء كان منفردا بتولي الأرزاق بدليل قوله سبـحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: ٤٠]. ومعنى يرزق الحرام عندهم يتأولونه بأنه تعالى يجعله غذاء للأبدان وقواما للأجسام

= ويتناول الإيمان عند الخوارج المعرفـة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليـا أو نقليا من الكتاب والسـنة. ويتناول طاعة الله في جمـيع ما أمر به من الأفعال والتروك صغـيرا أو كبيرا؛ فمجـموعها عندهم الإيمان وترك كل خصلة منها كفر.

وذكر المحدثون في الإيمان وجـهين: الأول: المعرفة إيمان كامل وهي الأصل، وكل طـاعة بعد ذلك إيمان على حده ولا يكون شيء من هذه الطاعات إيمانا إلا إذا رتبت على الأصل الذي هو المعرفة؛ ومن ثم قالوا: إن الجـحود وإنكار القلب كـفر ثم كل معـصية بعـده كفر على حـدة. ولم يجعلوا شيـئا من الطاعات إيمانا بغير مـعرفة وإقرار، ولا شيئا من المعاصي كفـرا دون جحود وإنكار. الثاني: الإيمان اسم لكل الطاعـات وهو إيمان واحد، وعدّوا الـفرائض والنوافل كلهـا من الإيمان وأن الذي ترك شيـئا من الفرائض قد انتقص إيمانه؛ ولكن تارك النوافل لا ينتقص إيمانه. ومنهم القائل: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل. وانظر الأشـعري، مقـالات الإسلامـيين، ج١، ص١٤٩ وكذا الرازي فـخر الدين، مـفاتيح الغيب، ج٢، ص٢٤ .

(١) الكشاف، ج١، ص١٣٢ .

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢، ص٣٠ .

(٣) الكشاف، ج٢، ص٥٦٠ .

لا على معنى التمليك وإباحة تناوله التي أجمع المسلمون على خلافه. وقد بنى المعتزلة نفيهم أن يكون الحرام رزقا لأن الله لا يرزقه الناس بل هم كاسبوه بأنفسهم وإنما يرزق الحلال؛ لذا لا يكون الرزق عندهم إلا بمعنى الحلال والرزق لا يكون عندهم إلا بمعنى الملك(١) لكن أهل السنة أنكروا ذلك وتمسكوا بالتعليل الذي يظهر فيه إجماع الأمة على أن الطفل مرزوق بسبب ما يرتضعه من ثدي أمه وعلى أن البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها وهي أيضا مرزوقة كلها لما ترتعيه من حشائش الأرض ونباتها؛ وأن البهيمة والطفل لا يملكان ذلك مع كونه رزقا لهما لأنهم مجمعون على أن الرزق هو الغذاء وعلى أن العبيد والإماء مرزوقون وأن الله تعالى يرزقهم مع كونهم غير مالكين. وهم اتفقوا على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخالها وبأن الرزق لو كان هو التمليك على ما قاله المعتزلة الذين يرون الملك عندهم بمعنى القدرة لكان الله تعالى مملكا الحرام من حيث كان مقدرا على تناوله وعلى أن يكون رازقا له بهذا المعنى(٢).

وعلى هذا نصوا على أن الله الرازق حقيقة وأن رزق ابن آدم ليس إلا تجوّزا لأنه يملك ملكا منتزعا فلا خالق عند أهل السنة ولا رازق إلا الله(٣) تصديقا منهم لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣] وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] وقوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

اعتقد المعتزلة في العدل أن الله تعالى لا يريد الشر، ولا يأمر به، ولا يفعل القبيح، وأن أفعاله كلها حسنة ولا يخل بما هو واجب عليه(٤) «ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم

---

(١) انظر الشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٢.

(٢) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد (الباب الثلاثون)، ص٣٢٨، وكذا تفسير القرطبي، ج١، ص١٧٧-١٧٨، وتفسير البيضاوي، ج١، ص٥٨، وجاء في لسان العرب مادة (رزق): الأرزاق نوعان: ظاهرة للأبدان كالأحداث وباطنة للقلوب والنفوس كالمعارف والعلوم، ج١٠، ص١١٥.

(٣) انظر أحمد بن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج١، ص١٣٢-١٣٣، وكذا القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص١٧٨.

(٤) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٧٧، ج٢، ص٣.

ويدلهم على ذلك ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من حي عن بيّنة»[١]. أجمعوا على حرية العباد في خلق أفعالهم واختراعها ولكن الخلق هاهنا ليس لله عز وجل وإنما يقال فيه للعبد الموجد والمحدث ولا يسمى بالخالق لأن الخلق عار عن وجوه الخلل وهو في حق العبد محال[٢]. ولم ينفوا مع علم الله الأزلي إذ يرون الله عز وجل لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه كلها بمن يؤمن أو يكفر أو يعصي. قال الخياط[٣]: «إن الله جلّ ذكره لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء(..) فقد صح من علم منه أنه يكفر ويعصي في الحكمة كخلق من علم منه أنه يؤمن ويطيع إذا كان الأمر الذي حسن له خلق من علم منه أنه يؤمن ويطيع هو تعريضه لما يوصله إلى الخلود في جنات النعيم. وكفر الكافر ومعصيته وإساءته إلى نفسه لا تغيّر إحسان الله بل ترجع باللوم على الإساءة إلى من فعلها وهو الكافر العاصي، وترجع بالوصف بالإحسان والإنعام إلى فاعله وهو الله جل ثناؤه».

وذهب الزمخشري في حرية اختيار العبد لأفعاله متأولا الحرف «لعل» على معنى الإرادة عند تفسيره قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]: «خلقكم -لعلكم تتقون- لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضا ولكنّ لعلّ واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركّب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى؛ فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجّح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل»[٤].

(١) م ن، ج١، ص٧٧ .
(٢) أنظر فخر الدين الرازي، القضاء والقدر ضبط نصه وصححه وعلق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢ ،١٩٩٤م، ص١٣١-١٣٢ .
(٣) الانتصار والرد على بن الراوندي، ص١٧٨ .
(٤) الكشاف، ج١، ص٢٣٠-٢٣١ .

ولكنه يبني كلامه السابق على مذهب الاعتزال في موقفين: الأول مع معنى الحرف (لعل). والثاني: في معنى اختيار العبد لأفعاله.

لقد شاع في مباحث الإعراب في القرآن الكريم مبحث خاص للحرف (لعل) أنه حرف يفيد التوقع للترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه. قال سيبويه: «إذا قلت: لعل زيدا ذاهب فأنت ترجوه أو تخافه في حال ذهاب..»[1] وقال في أصلها: «لعل حكاية لأن اللام هاهنا زائدة بمنزلتها في لأفْعَلَنَّ ألا ترى أنك تقول: علّك»[2] وبيّن أن «لعل وعسى: طمع وإشفاق»[3] فمن دلالتها على الترجي في المحبوب: لعل الله يغفر لنا، ودلالتها على الإشفاق في المكروه: لعل الله يغفر للمذنب ثم جاءت في كلام من يستحيل عليه الوصفان لأن الترجي للجهل بالعاقبة وهو محال على الله عز وجل وكذلك الخوف والإشفاق[4].

قال الزمخشري: «لعل للترجي أو الإشفاق تقول: لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني، وقال الله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] و﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧] ألا ترى إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾ [الشورى: ١٧]. وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن ولكنه إطماع من كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه؛ لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به(..) فمن ديدن الملوك وما عليه أوضاع أمرهم ورسومهم أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا (عسى ولعل) ونحوهما من الكلمات (..) فإذا عثر على شيء من ذلك منهم لم يبق للطالب ما عندهم شك في النجاح والفوز بالمطلوب؛ فعلى مثله ورد كلام ملك الملوك ذي العز والكبرياء»[5].

وإذا كان الزمخشري يريد أن علم الله محيط بكل شيء ومن كان كذلك فلا يجوز أن يقال فيه: «يرجو ويتوقع» فإنه فيما يبدو أنه يعد (لعل) هناك للتحقيق لا

---

(١) الكتاب، ج٢، ص١٤٨ .
(٢) م ن، ج٣، ص٣٣٢ .
(٣) م ن، ج٤، ص٢٣٣ .
(٤) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٤، ص٢٢٩ .
(٥) الكشاف، ج٢، ص٢٢٩ .

للإطماع انتصـارا لمذهب المعتزلة في نفي الشر أو القبح عن الله تعـالى الذي ينفيه السنيـون أيضا؛ لذا لم يجـوّز أن «تحـمل على رجاء الله تقـواهم»[١] لأن الرجاء والإشفـاق كليهما بمعنـى التوقع أي التوقع الذي يتـضمن الجهل؛ وعليه فـالحرف (لعل) من الله واجب التحقيق لأنه تعالى لا يجـوز عليه الجهل الذي يتضمنه لفظ الرجـاء؛ فلا يتـصـور الرجاء هاهنا من المتـكلم لأنه يستلزم عـدم العلم بعـواقب الأمور، والله تعـالى منزّه من ذلك. ولما كان المعتـزلة قد نفوا وفق مـذهبهم الشر والقبح عن اللـه عز وجل؛ فإن أي احتـمـال آخر غير تحقـيق التقوى من قوله تـعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٢] أو غيـر تحقـيق الفلاح من قـوله جل وعز: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٣] أو ﴿تَشْكُرُونَ﴾[٤] هو شر وقبح وبسبب هذا فسروها بالإرادة أي لابد من التقوى ولا بد من الفلاح دون أي احتمال آخر «لأن عندهم أنه تعالى لا يريد إلا الخير ووقـوع الشر على خلاف إرادته»[٥]. ولم يذكر الزمخـشري غير تعلق (لعل) بـ(خلقكم)؛ قال: «لعل واقـعة في الآية موقع المجاز لا الحقـيقة لأن الله عز وجل خلق عـباده ليتـعبدهم بالتكليف وركب فـيهم العقول والشـهوات، وأزاح العلة في أقـدارهم وتمـكينهم وهداهم النجـدين، ووضـع في أيديهم زمـام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقـوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم، وهم مـختارون بين الطاعـة والعصيـان كما ترجـحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل»[٦]. بنى تفسيره هنا على خلفية الاعتزال التي تبدو واضحة في أن العبد مـختار[٧] وأن الله تعالى لا يريد منه إلا فعـل الخير ولكن أهل السنة لم

(١) م ن، ج١، ص٢٣٠ .

(٢) انظر الآيات الكريمة في ذلك؛ محـمـد فؤاد عـبـد الباقـي، المعجم المفـهـرس لألفاظ القـرآن الكريم، ص٧٤٧-٧٤٨ .

(٣)، (٤) م ن، ص٧٤٧ - ٧٤٨ .

(٥) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٨٩ .

(٦) الكشاف، ج١، ص٢٣١ .

(٧) انظر القـاضي عبـد الجبـار، شرح الأصـول الخـمـسـة، ج٢، ص٣٥ والبغـدادي، الفرق بين الفـرق، ص١١٤-١١٥-٣٣٩، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٧ وابن المرتضي، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتـاب الملل والنحل، اعتنى بتصحـيحه توما أرلناد، دار صـادر، بيروت، ص٦٠ ودي بور، تاريخ الفلسـفة في الإسـلام، ص٨٧ وزهدي جـار الله، المعتـزلة، ص١٠٠ ود. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص١٤٨ .

ينكروا هذا(١) فالوقاية على ضوء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] محققة لأنها مبنية على العبادة التي إذا فعلها المرء يحصّل التقوى(٢) فيحترز عن المضار. وليست العبادة هي الاحتراز عن المضار بل هي توجب الاحتراز وعبادة الله عز وجل فعل للاتقاء به عن عقابه، وإذا قيل: إن فعل العبادة نفسه اتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء مخالف للفعل الذي سبّبه؛ بيد أن ارتباط أحدهما بالآخر مكّن من إجراء اسمه عليه(٣). ثم إن خلق المكلّفين إنما هو للتقوى وللطاعة لقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقد قيل: إن معنى الآية أن الله غنيّ عن خلقه وهم مفتقرون إليه لقوله عز وجل: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧]؛ فكأن معنى الآية: وما خلقت الجن والإنس لينفعوني وإنما خلقتهم لآمرهم بعبادتي(٤). قال الفخر الرازي في المعنى نفسه: كأن الله عز وجل أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض ونصّ على أنه تأويل مناسب لأصول الاعتزال(٥).

وعلى هذا فاستعمال (لعل) هنا استعمال فاء السببية من ناحية أن تحقق السبب مرتبط بوجود سببه. ورأى المعتزلة في إطار ذلك أن الله تعالى لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم(٦). أما أهل السنة ففسروا (لعل) بالطلب لما في الترجي من

---

(١) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص٣٠١.

(٢) يراد بالتقوى في الطاعة الإخلاص، ويراد في المعصية الترك والحذر. والعبادة فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه. انظر الجرجاني، التعريفات، ص٧٨-٧٩-١٦٠.

(٣) انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢، ص١٠١.

(٤) انظر إمام الحرمين عبد الملك ابن عبد الله الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص ١٠٤.

(٥) انظر مفاتيح الغيب، ج٢، ص١٠١ وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج١، ص١٥٦-١٥٧.

(٦) انظر الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص٦٤-٦٥ والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٣ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣ وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٢٠١ وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص١١٨ والشهرستاني، الملل =

الطلب لأن معناها طلب الأمر المحبوب: لعل الحبيب قادم، وللترجي معنى الإشفاق وهو الحذر من وقوع المكروه كقولك: لعل المريض هالك[١] والطلب غير الإرادة فكأن الله عز وجل قال: كونوا متقين أو مفلحين. وقدرة الله تتناول كل شيء؛ فهو الفاعل على الحقيقة ويستحيل وقوع شيء في الوجود على خلاف إرادته في الخير وفي الشر[٢].

ويبدو أن الزمخشري نقل عن سيبويه (لعل) عند الآية: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] قال: «أي اذهبا على رجائكما وطمعكما وباشرا الأمرَ مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه فهو مجتهد بطوقه ويحتشد بأقصى وسعه، وجدوى إرسالهما إليه مع العلم بأنه لن يؤمن إلزام الحجة وقطع المعذرة»[٣]. أما سيبويه قبله فقال في الآية نفسها: «فالعلم قد أتى من وراء ما يكون ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما»[٤] غير أن الزمخشري رجع عما أخذه في معنى لعل عند الآية: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣] ليقول: «كما أنزلنا عليك هؤلاء الآيات المضمنة للوعيد أنزلنا القرآن كله على هذه الوتيرة مكررين فيه آيات الوعيد ليكونوا بحيث يراد منهم ترك المعاصي أو فعل الخير والطاعة»[٥].

= والنحل، ج١، ص٥٥ وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٤٥ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٠ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٣٠٦ ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٢٥٨ ود. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص٢٢٨-٢٢٩ .

(١) ومن معانيها كما سبق: التعليل والاستفهام والظن وبمعنى عسى. جئت لعلني أراك، لعلّ فرحه يُحوّل مأتما. انظر القرطبي، ج١١، ص٢٠٠ وانظر ابن هشام، مغني اللبيب، ج١، ص٤٧١ والغزي محمد بن محمد بن محمد، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج١، ص٥٠٤-٥٠٥، ج٢، ص٢١٧-٢٢١-٢٢٢ .

(٢) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٩٨-٩٩-١٠٨ . وفخر الدين الرازي، القضاء والقدر، ص١١٦ وما بعدها. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٨٩ . والقنوجي محمد صديق حسن خان، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٨٥-٨٦ .

(٣) الكشاف، ج٢، ص٥٣٨ .

(٤) الكتاب، ج٤، ص ٢٣٣ .

(٥) الكشاف، ج٢، ص٥٥٤ .

ورأى ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾ من قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦، ٧] بدلا من (الذين أنعمت عليهم) «على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضلال أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من غضب الله»[1]. يفهم من هذا أنه جمع بين الإيمان كاعتقاد وبين الإسلام كعمل زيادة إلى قوله: «على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإسلام» الدال على أن الإيمان متحد بالإسلام، ومشتمل على الأعمال؛ فالنعمة المطلقة كما صرّح بها هي نعمة الإيمان اللصيقة بالإسلام المشتمل على الأعمال؛ فهو يريد القول: إن الإيمان اعتقاد وإقرار وعمل؛ فقوله: «وهي نعمة الإيمان» مع قوله السابق له في تفسيره نفسه «أنعم الله عليه بنعمة الإسلام»، يدل على اتحاد الإيمان بالإسلام، وهذا يمثل أحد قواعد الاعتزال التي تربط ربطا صارما بين الإيمان والعمل؛ إذ العمل عندهم جزء من الإيمان؛ فجاء جمعه بينهما في تخريجه النحوي على البدل المطابق محققا الربط بين نعمة الإيمان كاعتقاد إسلامي ونعمة الإسلام كأفعال إسلامية، إذا ما اعتمدت في الحياة تقي من الغضب ومن الضلال، فصاروا متصفين بالجمع بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان وبين نعمة الإسلام وما يختص به من تكاليف، والإيمان متحدٌ بالإسلام مشتمل على الأعمال كما يعتقد المعتزلة[2].

والفرق بينهم وبين أهل السنة في هذه المسألة هو أن أهل السنة يرون أن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ومن أتى كبيرة سُمي مؤمنا فاسقا بكبيرته، وفي الآخرة تحت مشيئة الله إن شاء غفر له وأدخله الجنة، وإن أراد عز وجل عذبه بقدر ذنوبه، ومآله إلى الجنة، خلافا للخوارج والمعتزلة الذين يرون أن الدين والإيمان قول وعمل واعتقاد، ولكن لا يزيد ولا ينقص؛ فمن ارتكب كبيرة كفر عند الخوارج، وصار فاسقا عند المعتزلة لا

---

(١) الكشاف، ج١، ص٩٦ .

(٢) انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشاف، ج١، ص٦٩ .

مؤمنا ولا كافـرا بل هو في منزلة بينهما وهو في الآخـرة خالد في النار، ولا ينال شفاعة. أما المرجئة فـرأوا الإيمان إقرارا باللسان وتصديقا بالجنان لم يدخلوا العمل في أركانه؛ لذا قـالوا: لا يضر مع الإيمان معـصية، وأن إيمانَ أفـسقِ الناس كإيمان أتقاهم وأكملهم(١).

ولم يفت الزمـخشـري عند تفـسيـر قوله تعـالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥] من أن يوظف تحليله للآية الكريمة ويستغل التركيب النحوي بما ينسجم مع معتقده المعتزلي الذي لا يفوز فيه أصحاب الكبائر بالشفاعة والنجاة من العقوبة ودخول الجنة، وبأنهـم مخلدون في النار. قال: «فـانظر كيف كـرر الله عز وجل التنبيه على اخـتصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحـد على طرق شتى وهي ذكر اسم الإشارة وتكريره، وتعـريف المفلحين، وتوصيل الفـصل بينه وبين أولئك ليبـصرك مراتبهم، ويرغبك في طلب ما طلبوا، وينشطك لتقديم ما قدموا» ثم أشار بقوله: «ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجاء الكاذب والتمني على الله ما لا تقتضيه حكمته ولم تستبق به كلمته»(٢) إلى خلود الفساق من أهل القبلة في العذاب.

وإذا كان كل شيء يجـتلب بالأفعال ويطلب بها من نفع أو ضـرر إلا ويقال له عندهم كسب، ويقـال لمن وصل به إليه اكتـساب؛ قال في قـوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥]. يدل اسم الإشارة (أولئك) بأن الوارد بعـده هم المذكورون قـبله أهلٌ لاكـتسـابه وذلك للخـصال المعـدودة لهم(٣). وقول الـزمخشـري: «أهل لاكتـسابه» هو لأن الـهدى والفـلاح نتيـجة الكسب(٤).

---

(١) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣٨٥ وما بعدها. وكذا محـمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٦٢، هامش ١٠٠، ص٨٠-٨١، وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٦٢، وأحمد أمين، ضـحى الإسلام، ج٣، ص٦٢ وما بعدها. والسـيد سابق، العقائد الإسـلامية، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٦٩ وما بعدها.

(٢) الكشاف، ج١، ص١٤٨ .

(٣) م ن، ج١، ص١٤١ .

(٤) انظر حاشية الشريف الجرجاني، هامش الكشاف، ج١، ص١٤١ .

والمعتزلة ربطوا بين الكسب والفعل والإحداث والخلق، وبحثوا مسألة[١] خلق الأفعال في أصل العدل، وهي ذات أهمية خاصة في فكرهم لكنها تتميز بالتعقيد، خاض فيها علماء الكلام خوضا بُني على ثلاثة اتجاهات: مثّل الاتجاهَ الأولَ الجهميةُ أتباع جهم بن صفوان (ت١٢٨هـ) بأن الأفعال لا تتعلق بنا، وإنما نحن كالأوعية لها[٢]. وهو الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وردّ الاستطاعات كلها[٣]. وقد ردّ أن يُوصفَ الله سبحانه بوصف يمكن أن يوصف به خلقه كشيء وموجود وحي وعالم ومريد لأنه يقتضي التشبيه؛ غير أنه أثبت كون الله عز وجل قادرا وموجدا وفاعلا وخالقا ومحييا ومميتا لاختصاص هذه الأوصاف بالله وحده[٤]. ومثّل الاتجاهَ الثانيَ المعتزلةُ الذين قالوا: «إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها»[٥]. أما الاتجاه الثالث فقال بالكسب وهو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومنسوبة من حيث الكسب للعبد. وأصحاب هذا الاتجاه متمسكون بما في القرآن الكريم والسنة النبوية من نصوص هي أدلة نقلية على أن الله تعالى خالق كل شيء[٦]، وإلى جوارها أدلة عقلية

---

(١) بحث المعتزلة ضمن العدل مسائل أهمها: أ- أن الله يفعل لغاية هي إرادة الخير لخلقه. ب- لا يفعل الله القبيح ولا يأمر به. ج- إنّ الله لا يخلق أفعال العباد وأن الإنسان مختار في أفعاله، خالق لها؛ لذا كان مثابا على الحسن معاقبا على القبح. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٧، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣-٤-١٦-١٧-٢١-٢٢ . وفخر الرازي، القضاء والقدر، ص ٤١ وما بعدها. والإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣١١-٣١٢ وما بعدها. والمرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص٣١١ وما بعدها. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٩٤ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص,٥٤ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٨-,٣٣٩ وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٨٩-٩٠ .

(٣) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٢١١-٢١٢ .

(٤) انظر م ن، ص,٢١٢ وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٣٣-٣٤-,٣٥ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٧-,٩٨ والمرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق ص,٣١٣ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص,٢٥٢ و د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٣٦٣ وما بعدها.

(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٢١ وما بعدها.

(٦) منها قوله عز وجل: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١]. ﴿قُلِ اللهُ خالق كلّ شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد:١٦]. ﴿هَلْ مِنْ خالقٍ غير الله يَرْزُقُكم مِّنَ السماءِ والأرضِ﴾ [فاطر: ٣]. وقوله: ﴿الله خالِقُ كلِّ شيء وهو على كل شيء وكيل﴾ [الزمر: ٦٢]. وقوله: ﴿وَاللَّهُ خلقكُمْ وَمَا تعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. =

تبرز وحدانية الله في كل شيء، وتكشف بأنه من غير المعقول أن يكون العبد خالقا لما اختاره من أفعاله لأن ذلك يجعله عالما بتفاصيلها، ولكنه يشعر من ذاته صدور أفعال اختيارية كثيرة منه كالمشي والمضغ. . .إلخ من غير أن يعزف تفاصيلها؛ ولكن وُجدت نصوص أخرى في القرآن والسنة تنسب أعمال العباد إليهم، وفيها يعلن الله تعالى حبه ورضوانه للمحسنين، ويعلن غضبه للمسيئين منهم[1] فإن نظر الناظر لها يفهم بأنها ترد أعمال العباد إليهم تسندها كذلك أدلة عقلية شاهدة بعدل الله وحكمته؛ فلو لم يكن العبد موجدا لما اختاره من أفعال لما كان ثمة وجه لاستحقاق المثوبة أو العقوبة؛ لأنه كيف يثاب أو يعاقب على ما ليس له ولم يصدر منه[2]. إذن مثلما تمسك أهل السنة بالنصوص الأولى تشبث المعتزلة بالنصوص الثانية وبما يعضدها من أدلة العقل للاحتجاج على ما أرادوه في خلق أفعال العباد.

أما أهل السنة فحملوا النصوص الأولى على الخلق وحملوا الثانية على الكسب جمعا بين الأدلة واختيار العبد للكسب، وهو مخاطب بالأمر والنهي مجازى على أفعاله بالثواب والعقاب لما في فعله واختياره من الكسب الاختياري لا لما لله فيهما من الخلق والتقدير السابق من غير تمييز للقدر المكسوب من القدر المخلوق. . والله لم يفعله على الوجه الذي فعله العبد لأنه محال في حقه، وإنما يسمى بأفعاله خالقا ومحسنا ومبتليا وحكيما[3].

= وغيرها. ومن السنة النبوية: «إن أصابك شيء فلا تَقُلْ لو أني فعلت كذا كان كذا وكذا، ولكن قدّر الله وما شاء فعل»: انظر الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٩-٣٠-٣١ .

(١) منها قوله عز وجل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦]. وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]. وقوله: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ﴾ [الزمر: ٧]. وقوله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]. . . وغيرها. ومن السنة النبوية: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»: صحيح البخاري رقم ,٤٧٥٧ ورقم ٦٦٧٩ .

(٢) انظرالبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٨-٣٣٩ . والزرقاني، مناهل العرفان، ج٢، ص٣٠-٣١ .

(٣) انظر تفسير الطبري، ج١، ص ,٣٨٠ وتفسير البيضاوي، ج٣، ص,٣٤٥ والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص,٥٩ وابن الوزير المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص٢٩٠-,٢٩١ وانظر الألوسي، روح المعاني، ج٤، ص١٠: ذكر الألوسي: من شرط التكليف القوة التي تؤثر عند انضمام الإرادة إليها، وذلك قبل الفعل والقدرة التي هي مع الفعل قدرة تستجمع شروط التأثير التي من جملتها انضمام الإرادة إليها. وأشار بأنه بهذا جمع الإمام الرازي في الموقفين مذهب الأشعري الذي يرى بأن القدرة مع الفعل والمعتزلة الذين يذهبون إلى أنها قبله قائلا: لعل الأشعري أراد بالقدرة القوة =

وقد ذهب الدارسون إلى أن القول بأن الإنسان فاعل على الحقيقة إبطال لنظرية الكسب التي تضيف الفعل إلى الله خلقا، وإلى العبد كسبا، وبعبارة أخرى أن «أهل السنة كلهم وافقوا على أن أفعالنا لا تسمى مخلوقة من حيث نسبت إلينا، وإنما تسمى بذلك من حيث نسبت إلى الله تعالى»[1] فخصوم المعتزلة يرون: أن العبد يكتسب ولا يفعل ويذهبون إلى أن الفعل من ناحية الخلق والإيجاد من الله تعالى ولكنه من ناحية كونه طاعة أو معصية فمن العبد[2]، ويفرقون بين فعل الخلق الذي هو لله سبحانه وبين الكسب الذي هو للعبد. وظاهر الخلاف في هذا بين المعتزلة وغيرهم لأن أهل السنة يجمعون أن الله تعالى خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وخالق أكساب العباد، ولا خالق غيره[3] بينما يرى المعتزلة أن الله تعالى لم يخلق شيئا من أكساب العباد لأن مجرد القول عندهم بالكسب يُعدّ محاولة للهروب من القول بالجبر المطلق. فإذا كان جهم بن صفوان يعدّ الإنسان مسلوب القدرة لقوله: إن أفعال العباد غير متعلقة بهم، وإنما هم كالظروف لها غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم، فإنّ الأشعري لا يختلف كثيرا عنه في الكسب لأنه رغم إثباته القدرة للإنسان فإنه لم يجعل لها أي أثر وهو جعل العبد محلا لقدرة الله لا غير. وبهذا جعل الأشاعرةُ تعلقَ الفعل بالعبد والحاجة إليه ليس الحدوث إنما الكسب؛ فهم لا ينكرون تعلق الأفعال بالعباد واحتياجها إليهم بيد أنهم ينكرون أن تكون القدرة الإنسانية هي المؤثرة في الأفعال وفي هذا قال الأشعري: «وإنما معنى اكتسب الكفر: أنه كفر بقوة محدثة، وكذلك قولنا: اكتسب الإيمان: معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء

= مع الفعل والمعتزلة الذين يذهبون إلى أنها قبله قائلا: لعل الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشروط التأثير لذلك حكم بأنها مع الفعل، وأنها لا تعلق بالضدين. بينما أراد المعتزلة بالقدرة مجرد القوة العضلية لذلك قالوا: بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة. قال الألوسي: وهو جمع صحيح.

(١) ابن الوزير المرتضي اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص٣١٢ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٥١ .

(٢) انظر م ن، ص٢٩١ .

(٣) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٨ .

على حقيقته بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين»[١]؛ فعلى هذا رأى القاضي عبد الجبار أن الكسب أكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا في محل قدرة العبد[٢]؛ فتصبح القدرة بذلك عبارة عن صفة متعلقة بالفعل لا على معنى أنها مؤثرة، وفي ذلك نفي للتقدير المتحقق النابع من القدرة، ومنه ينتفي كون صحة الفعل دلالة على أننا فاعلون قادرون[٣].

ومَنْ أمْعنَ النظر في معنى الكسب عند الأشاعرة أدرك توسطهم بين التقرب من مبدأ اختيار العبد للأفعال وبين ابتعادهم عما قال به الجبريون وهو مسعى توفيقي - تلفيقي كما ذهب إليه بعضهم[٤]. وذلك لأنهم حاولوا جعل معنى «الكسب» بديلا للاقتدار الكلي من الإنسان على أفعاله؛ لكن المعتزلة حسموا موقفهم من هذه النظرية بجعلهم الإنسان أصلا لأفعاله، وبأنه خالقُها ومبدعُها، وحددوا معنى الكسب في اللغة بأنه «كل فعل يُستجلب به نفع أو يُستدفع به ضرر»[٥]؛ لذا يسمي العرب ما يستجلب في الأفعال من منافع أو يستدفع بها من ضرر كسبا، وأن تلك الحِرف مكاسب، وأن المتحرّف كاسب[٦]. ومن هنا ذهب بعضهم أن ما يجتلب به العباد ثواب الجنة أو عقاب النار كسب لهم[٧].

ولعله من المهم أن نشير إلى أن الأشاعرة لم يقصدوا بالكسب[٨] هذا المعنى اللغوي مثل ما ذكره القاضي عبد الجبار بل أرادوا به معنى اصطلاحيا سبق ذكره لهم.

وإذا كان من أهم حجج الأشاعرة للمعتزلة أن العبد لو كان فاعلا ومحدثا على الحقيقة لوجب أن يكون خالقا، وهذا حسب رأي الأشاعرة يهدم معنى الألوهية

(١) كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٧٤ والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٩ وابن الوزير المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص٣١٢ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٥١-٢٥٢ .

(٢) شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٦٥ .

(٣) أنظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٥١-٢٥٢ .

(٤) انظر م ن، ص٢٥٤ .

(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٥٤ .

(٦) م ن، ج٢، ص٥٤ .

(٧) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٥٢ .

(٨) «الكسب أن يخلق الله للقدرة الحادثة، وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن المحل؛ فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد»: الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص١٥١ .

الأساسية لأنه لا خالق إلا الله[(١)]. ولم تبلغ المسألة المذكورة عند المعتزلة هذا الحد بخاصة إذا علمنا أنهم أجروا معنى (الخلق) على (التقدير)[(٢)]؛ فلا مانع عندهم من إجرائه على الإنسان طالما أن معناه اللغوي هو التقدير؛ وبهذا يجري الاصطلاح على حسب المعنى اللغوي: أن من وقعت منه أفعاله مقدرة على حسب الداعي والغرض المطلوب كان خالقا لفعله[(٣)].

ومهما يكن من أمر فالمعتزلة جعلوا الإنسان مصدر الأفعال وخالقا ومبدعا لها وذلك ليكتمل قدر الفعل، ولتصح مسئوليته، ويصح العدل الإلهي. وهذا كله مرتبط عندهم بمعنى التكليف.

ويرجع الزمخشري مرة أخرى إلى أصل من أصول الاعتزال في تفسير (لعل) بإرادة الشكر قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾: إرادة أن تشكروا النعمة في العفو عنكم[(٤)]

---

(١) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٧ وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٧٩-٩٩ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٦٨-٢١١-٢١٢ .

(٣) انظر م ن، ج٢، ص٦٨ وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٥٤ وما بعدها.
ليست الدواعي سوى جنس من الاعتقاد والظنون والعلوم؛ فلو حصل ذلك كله للإنسان ولم يحصل قادرا لما صح منه الفعل أبدا. ولو دعاه الداعي لأكثر ما يقدر عليه لم يصح منه إحداث الفعل لفقده القدرة على ذلك؛ فأفعال القادر تقع حسب قدره وإن اختلفت دواعيه، إن الإنسان جزء من الواقع وهو مخلوق مكلف فيه ويعدّ الواقع محل اقتداره وحريته الإنسانية في تضمينه ما يشاء ويريد ويختار؛ يفعل عندما يقدر بحسب الدواعي والصوارف، ويضمّن هذا الواقع قصوده، ولا يفعل عندما يضمن هذا الواقع عدم اختياره وعدم احتياجه إليه. فهو بهذا الإقدام على الفعل ونفيه يؤكد على وجوده الذي هو فعل وخلق وقدر. ومن ثمة فالعلم بالفعل عند المعتزلة لا يكتفي بحيز التحقيق، وإنما لابد أن يتخصص بالإرادة، ويتحقق بالقدرة لأن العلم والإرادة والاقتدار أصول الخلق عندهم؛ فهم عدوا الإنسان مسؤولا عن أفعاله التي يختارها على الوجه الملائم له منها بعلمه وإرادته ويجعله ذلك أمام حقيقة أخرى مخلوقة مقدرة منه يستحق عليها المثوبة أو العقوبة أي تجعله مسؤولا عن أفعاله مستحقا للحكم الأخلاقي من خلال طبيعة الفعلية الحاصلة فيه التي تجعل أفعاله متعلقة به على وجه التقدير والخلق والإحداث. انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٥٥ وما بعدها.
وهم اختلفوا في (الخلق) على ثلاثة فرق: لا يطلق بعضهم على الإنسان معنى فاعل وخالق لأننا مُنعنا من ذلك. وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة وهو مستحيل منه. وقال غيرهم: معنى (خالق) وقع منه الفعل مقدرا ومن وقع منه الفعل مقدرا فهو خالق له قديما كان أم حديثا.
انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٧٠-٢٧١-,٢٩٨ والإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣١١ وما بعدها. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٨-١١٩-, ١٢٠ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٤٩ .

(٤) الكشاف، ج١، ص٢٨٠-٢٨١ .

فيه تفسير لعل بالإرادة وهو يتفق مع الفكر الاعتزالي الذي فسرت به هذه الآية والذي يرى أن الله تعالى بيّن أنّه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر. وقد خطأه بعض أهل السنة لتفسيره (لعل) بالإرادة لأنهم يرون مراد الله عز وجل كائنا لا محالة لذا لو أراد منهم الشكر لشكروا ولابد[١]، وبأن التفسير الصحيح في (لعل) ما ذكره سيبويه؛ قوله تعالى: ﴿ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤]؛ قال: الرجاء منصرف إلى المخاطب كأنه قال: كونا على رجائكما في تذكره وخشيته[٢]. وجملة لعل حالية أي حال كونكم مترجين. ولعلنا نفهم هذا فيما ذهب إليه الزمخشري في تفسير الآية السابقة: «والترجي لهما أي اذهبا على رجائكما وطمعكما وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه؛ فهو يجتهد ويحتشد بأقصى وسعه»[٣]. ورأى غيره أن المعنى هو «لتكونوا على رجاء الشكر لله عز وجل ونعمه، فينصرف الرجاء إليهم وينزّه الله تعالى»[٤].

ويبدو أن الحرف (لعل) عند الزمخشري مستعمل استعمال فاء السببية من ناحية أن تحقق السبب إنما هو عند وجود سببه. ولم يحمل المعتزلة (لعل) في الآيات: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ أو ﴿تَتَّقُونَ﴾ أو ﴿تَشْكُرُونَ﴾، وما ماثلها على عدم إرادة الفلاح أو عدم إرادة التقوى أو عدم الشكر لأن أي احتمال غير إرادة الفلاح أو إرادة التقوى والشكر هو شر وقبح والله تعالى لا يريد عندهم إلا ما هو أصلح للعباد ومن أن وقوع الشر على خلاف إرادته. لكن أهل السنة يذهبون إلى أن قدرة الله تتناول كل شيء ويفسرون ما جاء من الآيات السابقة بالطلب بما في الترجي من معنى الطلب؛ والطلب غير الإرادة؛ فكأنه قال: كونوا متقين أو مفلحين أو شاكرين لأنه يستحيل أن يقع شيء في الوجود على خلاف إرادته[٥].

---

(١) انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج٣، ص٧٧.

(٢) انظر الكتاب، ج١، ص٣٣١ وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٨٠-٢٨١.

(٣) الكشاف، ج٢، ص٥٣٨.

(٤) ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٨١.

(٥) انظر الزركشي، البرهان في علم القرآن، ج٢، ص٨٩ وكذا د. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، وتطبيقها في القرآن الكريم، ص١٩٧.

وإذا كان سيبويه قد وضع (لعل) في بابها من الترجّي المصروف للمخاطبين وليس على الله سبحانه حين قال: «فالعلم قد أتى من وراء ما يكون، ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما»(١). فإن ابن الأنباري وجماعة من الأدباء قد جعلوا (لعل) بمعنى (كي) حتى حملوها على التعليل في كل موضع امتنع فيه الترجّي سواء كان من قبيل الإطماع كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ أو لا نحو: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، و﴿عَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وقد أشار الزمخشري إلى توجيه ما قالوه بأنهم لم يريدوا به أنها بمعنى كي حقيقة لأن أئمة اللغة لم يذكروا في بيان معناها الحقيقي إلا الترجي والإشفاق إذ تعذر دلالتها على التعليل لعدم وقوع كي بديلًا وتعذّره؛ وعلى هذا فقد أرادوا أن ما بعدها إذا صدرت على سبيل الإطماع من الكريم متحقق عقيب ما قبلها كتحقق الغاية عقيب ما هي سبب له؛ فكأنها بمعنى كي. ويجري هذا التوجيه في لعل الإطماعية دون غيرها(٢): وقد أورد أبو حيان (ت٧٥٤هـ) في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]: «المعنى أنهم أمروا بالعبادة على رجائهم عند حصولها حصول التقوى لهم لأن التقوى مصدر اتقى، واتقى معناه اتخاذ الوقاية من عذاب الله، وهذا مرجو حصوله عند حصول العبادة»(٣)؛ فعلى هذا ليست العبادة نفس التقوى كما ذكر الزمخشري الذي بنى القول في هذا على مذهبه في أن الخلق كان لأجل التقوى، ولم يذكر غير تعلّق (لعل) بخلقكم حين قال: «لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبّدهم بالتكليف، وركّب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى فهو في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل»(٤).

---

(١) الكتاب، ج١، ص٣٣١ عند تفسيره قوله تعالى: ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٣-٤٤].

(٢) انظر الشريف الجرجاني، حاشية، هامش الكشاف، ج١، ص٢٣٠.

(٣) البحر المحيط في التفسير، ج١، ص١٥٦ وكذا تفسير الثعالبي (ت٨٧٥هـ)، ج١، ص٣٧.

(٤) الكشاف، ج١، ص٢٣١.

وهذا التأويل الذي ذهب إليه الزمخشري يعزز خلفية اعتزالية هي أن العبد مختار، وأن الله تعالى لا يريد منه إلا الخير. وأضاف أبو حيان أن قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] متعلق بقوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، وأن الذي نُودُوا لأجله إنما هو الأمر بالعبادة لذا ناسب أن يتعلق بها ذلك وأتى بالموصول وصلته ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم﴾ [البقرة: ٢١] على سبيل التوضيح أو المدح للذي تعلقت به العبارة فلم يُجَأ بالموصول ليحدث عنه بل جاء في ضمن المقصود بالعبادة. وأما صلته فلم يؤت بها لإسناد مقصود لذاته، وإنما جيء بها لتتميم ما قبلها[1]. والذي تقرر في النحو أنه إن كان متعلق لعل محبوبا كانت للترجي، وإن كان محذورا كانت للتوقع نحو قولك: لَعَلَّ العَدُوَّ يقدمُ. والشكر والهداية من المحبوبات، فيلزم أن لا يعبر عن معنى لعل في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢] و﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣] إلا بالترجي من العبد لا من الخالق سبحانه[2].

وقد ذكر ابن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ) أن جماعة منهم الأخفش والكسائي قد أثبتت المعنى التعليلي للحرف لعل، وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، ومن لم يثبت ذلك حمله على الرجاء وصرفه للمخاطبين أي اذهبا على رجائكما[3] وهو كما ذكرنا من قبل ترجٍّ للمحبوب وإشفاق من المكروه نحو: «لعل الحبيبَ قادمٌ وهي تختص بالممكن، وقول فرعون: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (٣٦) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]: قاله جهلا أو مخرقة وإفكا»[4]، ولها الدلالة على معنى الاستفهام الذي أثبته الكوفيون؛ لذا علق به الفعل في قوله عز وجل: ﴿لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ﴾ [عبس: ٣] وقد أشربها الزمخشري[5] معنى (ليت) من قرأ: ﴿فَاطَّلَعَ﴾ [الصافات: ٥٥].

---

(١) انظر البحر المحيط في التفسير، ج١، ص١٥٦، وتفسير الثعالبي، ج١، ص٣٨ .

(٢) م ن، ج١، ص٣٢٧ .

(٣) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج١، ص٤٧١، وشهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري (ت٨١٥هـ)، التبيان في تفسير غريب القرآن، ج١، ص٦٥، والرازي، مختار الصحاح (علل).

(٤) م ن، ج١، ص٤٧١ .

(٥) انظر الكشاف، ج١، ص٢٣٠، ج٣، ص٣٤١، وكذا ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب،=

وذكر الأشموني[1] (ت ٩٠٠هـ) ما وافق به دلالتها على الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه، واستشهد للمعنيين السابقين على الترتيب بقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ [هود: ١٢] واقتصر في هذين المعنيين في شرح الكافية، وأخبر أن ابن مالك (ت٦٧٢هـ) زاد في التسهيل دلالتها على التعليل والاستفهام، وهو الذي ذهب إليه ابن هشام كما ذكرنا قبل.

ولعله من المفيد أن نذكر كيف اختلف في لعل الواقعة في كلام الله العزيز؛ فقد ذهب الصبان[2] (ت١٢٠٧هـ) إلى القول: «اختلف في لعل الواقعة في كلامه تعالى لاستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله في حقه تعالى؛ فقيل: إنها باعتبار حال المخاطبين فالرجاء والإشفاق متعلق بهم كما أن الشك في (أو) كذلك»، وذكر في شرح المناوي على الجامع الصغير «أن لعل في كلام الله تعالى وكلام رسوله للوقوع»[3].

والذي يعزز ما ذهب إليه الزمخشري في استبعاد أن يراد بـ(لعل) معنى كي موجّها معناها إلى الترجي والإشفاق قوله في تفسير الآية الكريمة: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]: «ولعل للترجي أو الإشفاق تقول: لعل زيدا يكرمني، ولعله يهينني. وقال الله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤] و﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧] ألا ترى قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾ [الشورى: ١٨]، وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن، ولكن لأنه إطماع من كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع

= ج١، ص٤٧١-٤٧٢, وانظر الغزي محمد بن محمد بن محمد، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج١، ص٥٠٥-٥٠٦ .

(١) هو علي بن محمد الأشموني الشافعي، توفي في حدود (٩٠٠هـ) وهو مؤلف الشرح المعروف على ألفية ابن مالك في النحو: انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج١، ص٣٨٢ .

(٣) الصبان محمد بن علي الصبان من علماء الأزهر له حاشية على (السلم) في المنطق، وله أرجوزة في العروض مع شرحها، وله حاشية على شرح الأشموني على الألفية في النحو، توفي ١٢٠٧هـ: انظر م ن، ج١، ص٣٣٩ .

٤) حاشية الصبان على شرح الأشموني، ص٣٧١ .

فيه لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به» ثم قال: «ولعل لا تكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما ألقيت إليك»(١). وأضاف بأنه «لا يجوز أن يحمل قوله (خلقكم- لعلكم تتقون) على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضا، ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبّدهم بالتكليف وركّب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلّة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل»(٢). فالله سبحانه لما وضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الطاعة وهي رأي المعتزلة نصّب لهم مع ذلك أدلة عقلية ونقلية تدعو إليها، ووعد وأوعد والطف وهم بذلك قادرون على اختيار الطاعة مع تمكنهم من المعصية يشبهون حال المرتجي منه في رجحان اختياره لما يرتجى منه مع تمكنه من غيره(٣).

وهو حين يقول في تفسيره السابق «وأراد منهم الخير والتقوى» يعزز ما يراه المعتزلة في أنّ الله تعالى أراد من العباد الخير لا الشر(٤) خلافا لأهل السنة الذين يعتقدون أنه سبحانه أراد من كل ما وقع من خير وغيره إلا أنه طلب من الجميع الخير والتقوى(٥)؛ فالحوادث عندهم بإرادة الله عز وجل والأمر ينفك عن الإرادة وبنوا إبرازهم الفرق بين الإرادة والطلب على دليل من القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨] بأنه حجة ظاهرة على أن الأمر غير الإرادة، وأنه تعالى لم يرد الإيمان من كل أحد، وأن ما أراده يجب وقوعه. ومنه أنه سبحانه نهى عن قتل المؤمنين: حمزة وأصحابه وأراد قتلهم، ونهى آدم عن أكل

(١) الكشاف، ج١، ص ٢٢٩ .
(٢) م ن، ج١، ص٢٣١ .
(٣) انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشاف،ج١، ص٢٣١ .
(٤) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ٨٩ .
(٥) يرى جمهور أهل السنة: أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يرضاه، وإن كان داخلا في مراده كما دخلت سائر المخلوقات.

الشجرة وأراده وعكس ذلك أمر إبليس بالسجود ولم يرده فامتنع منه، وأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يرده منه، وأمر الرسول ﷺ أن يصلي مع أمته خمسين صلاة ولم يرد منه إلا خمس صلوات[(١)].

ولكن الزمخشري حين قال في تفسيره للآية السابقة: «فإذا قال اعبدوا ربكم الذي خلقكم للاستيلاء على أقصى غايات العبادة»[(٢)] يدل كما ذهب إليه الشريف الجرجاني على أنه «جعل لعل للتعليل بمعنى كي»[(٣)]. وما يؤكد هذا ويوضحه هو ما أضافه بعد ذلك «أي خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه، فلا تشبهوه بخلقه»[(٤)]. وهكذا ينفي ما كان أثبته قبل.

ويبدو من هذه الاستعمالات للحرف (لعل) في أواخر الآيات الكريمة أنه من أساليب القرآن الكريم الذي يقصد به -كما ذهب إليه بعضهم-[(٥)] الحث والتحضيض على الشكر والاهتداء والتقوى والتذكر والرجوع إلى الله تعالى بأسلوب مرن ودود محبب للنفس يدعو إلى الطاعة ويغري بالاستجابة لهذه الدعوة. ونحن نعتقد أن هذا ينسجم مع ما يستعمله العربي في الواقع اللغوي خلافا لكثير من التأويلات التي ذهب إليها النحاة أو ما كانت تقول به بعض الفرق كالمعتزلة وأهل السنة.

وذهب إلى أن (هم) في قوله عز وجل: ﴿وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧] بمنزلتها في قول (هم يفرشون اللبد كل طمرة) في الدلالة على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص[(٦)] وهو بهذا ينتصر لفكر المعتزلة لأنه إذا لم يدل على الاختصاص لا يكون فيه رفض لنزعة مذهبه في أن الفاسق يخلد في

---

(١) تفسير القرطبي، تحقيق أحمد بن عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط١، ١٣٧٢هـ، ج٤، ص٢١٩- ج٧، ص,٢٢٣ وتفسير البيضاوي، ج١، ص٣٤٢- ,٣٩٠ وابن الوزير المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص٢٥٠ .
(٢) الكشاف، ج١، ص٢٣٢ .
(٣) الحاشية، الكشاف، ج١، ص٢٣٢ .
(٤) الكشاف، ج١، ص٢٣٦ .
(٥) انظر د. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص١٨٩ .
(٦) الكشاف، ج١، ص٣٢٧ .

النار ولا يخرج منها؛ فبحسب ما تقتضيه قاعدته في هذه الآية يدل على خروج المؤمنين الفساق من النار إلا أنه لا يعتقد هذا؛ لذا عدل عن ذلك إلى تأويل الآية بما ينسجم مع مذهبه فجعل الضمير المذكور (هم) دالا على تأكيد نسبة الخلود لهم وليس على اختصاصه بهم(١).

وهو في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٥١] يجعل ﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في موضع الحال اللازمة من الفعل (يُحْشَرُوا)؛ والتقدير: يخافون أن يحشروا غير منصورين ولا مشفوعا لهم؛ وذلك ليقرّ أصلا من أصولهم هو إنكار الشفاعة إذ كل خائف عنده لا شفيع له لأنه لا يخاف عند المعتزلة إلا أصحاب الكبائر غير التائبين أو الكفرة الذين لا يقولون بالشفاعة لهم(٢).

ولكن ليس كل خائف من البعث لا شفيع له عند السنيين لأن الموحدين كافتهم خائفون وهم مشفوع لهم بإذن الله بينما خص الزمخشري الخوف بأصحاب الكبائر غير التائبين أو الكفار؛ فهم جميعهم حسب مذهبه لا شفيع لهم، وإن أثبت الشفاعة جعلها خاصة بزيادة الثواب، فلا يحصّلها إلا صاحب العمل الصالح الذي لا يخاف من البعث حسبه لأنه يستوجب الجنة؛ فجعل الحال لازمة إذ الناس خائف وغير خائف لا تتناوله الآية. أما الخائف فذاك الذي استوجب العقاب والشفاعة منتفية عنه(٣).

---

(١) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص,٣٢٧ وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٢، ص,٩٤ والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٤، ص٧٠ .

(٢) انظر الكشاف، ج٢، ص,٢١

والناس صنفان: خائف وغير خائف تقصده الآية. وقد علق ابن المنير على (الحال) اللازمة قائلا: هي حال لازمة لو قيل: وأنذر به الذين يحشرون لأنه لولا الحال لعم الأمر بالإنذار كل أحد. والمراد تخصيصه بالبعض وأما وقد قيل: ﴿وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا﴾ الآية. فهو كلام مستقل بنفسه ومدلوله تخصيص الإنذار المأمور به بالقوم الخائفين من البعث لأنهم يقرون به أو لأنهم يحتاطون لأنفسهم، فيحملهم الخوف على النظر الذي يؤدي إلى اليقين، وهذا عكس المصرّين على الإنكار والجحد: انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢١-٢٢ .

(٣) م ن، ج٢، هامش الكشاف، ص٢١-٢٢ .

ولما كان المعتزلة يرون تخليد الكفار واجبا على الله تعالى بمقتضى الحكمة؛ فإن الزمخشري وجد متنفسا في قوله عز وجل: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨] لإقراره لأنه لا يجوز عندهم عقلا أن يشاء خلاف ذلك. قال في تأويله من خلال رأيه في الاستثناء: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أي يخلدون في عذاب النار الأبد كله إلا ما شاء الله، إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير(١)، ويظهر أن الزمخشري قد فسّر معنى الاستثناء كذلك في غير هذه الآية بما ينسجم مع مذهبه، وذلك عند قوله سبحانه: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]: «فإن قلت: ما معنى الاستثناء في قوله: ﴿إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلت: هو استثناء من الخلود في عذاب النار، ومن الخلود في نعيم الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده بل يعذبون بالزمهرير، وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار بما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم. وكذلك أهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعا منهم وهو رضوان الله كما قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧٢]، ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو، فهو المراد بالاستثناء والدليل عليه قوله: ﴿عطاءً غير مجذوذ﴾(٢) ثم قال: «ومعنى قوله في مقابلته ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ أنه يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب كما يعطي أهل الجنة عطاءه الذي لا انقطاع له فتأمله؛ فإن القرآن يفسر بعضه بعضا»(٣)، ولكي يقرّ رأيه تجده يطعن في رأي أهل السنة إذ يُنعتهم بالمجبرة؛ قال: «ولا يخدعنك عنه قول المجبرة: إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة»(٤). وقدح في عبد الله بن عمرو بن العاص ما رواه من حديث شريف يتضمن المعنى الموافق لأهل السنة يشتمل عصاة الموحدين والكفار،

---

(١) الكشاف، ج٢، ص٥٠ .

(٢)، (٣)، (٤) م ن، ج٢، ص٢٩٤ .

والحديث هو: «ليأتين على جهنّم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابا». ثم قال الزمخشري: «وقد بلغني أن من الضلال من اغترّ بهذا الحديث فاعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار وهذا ونحوه والعياذ بالله من الخذلان المبين»[(١)]؛ فأنت ترى كيف يتعامل مع الآراء المخالفة لمذهبه وكيف يقدح في مثل عبد الله بن عمرو بن العاص الذي يشهد الحديث الذي رواه على ما ذهب إليه أهل السنة. وأهل السنة أثبتوا خلود الكفار في النار، وبيّنوا من خلال آراء العلماء في الاستثناء بهذه الآية وفي سورة هود كذلك بأنها تشمل العصاة الموحدين وتشمل الكفار، وبأن المستثنى العصاة لأنهم لا يخلدون في مذهبهم[(٢)]؛ فهو استثناء من الخلود في النار لأن فساق الموحدين يخرجون منها. وقد قال البغوي (ت٥١٦هـ) في قوله عز وجل: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨]: «اختلفوا في هذا الاستثناء كما اختلفوا في قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧]: «قيل: أراد إلا قدر مدة ما بين بعثهم إلى دخولهم جهنم. يعني: خالدون في النار إلا هذا المقدار. وقيل: الاستثناء: يرجع إلى العذاب، وهو قوله: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ﴾ (الآية) أي خالد في النار سوى ما شاء الله من أنواع العذاب. وقال ابن عباس: يرجع إلى قوم سبق فيهم علم الله أنهم يسلمون فيخرجون من النار و«ما» بمعنى «من» على هذا التأويل[(٣)]، فالاستثناء حسب ابن عباس لأهل الإيمان. وقد ذكر القرطبي (ت٦٤٣هـ) عنه أيضا ههنا أنه[(٤)] قال: «هذه الآية يوجب الوقف في جميع الكفار، ومعنى ذلك أنها توجب الوقف فيمن لم يمت إذ قد يسلم. وقيل: إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا لغير عذاب. ومعنى هذه الآية معنى الآية التي في هود قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦].

---

(١) م ن، ج٢، ص٢٩٤ .

(٢) انظر ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف، ج٢، ص٥٠ وكذا تفسير البيضاوي، ج٣، ص٢٦٣-٢٦٤ .

(٣) معالم التنزيه، ج٢، ص١٣١ .

(٤) تفسير القرطبي، ج٧، ص٨٤ وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٤، ص٦٤٥-٦٤٦ .

وقال النسفي(١) (ت ٧١٠هـ): ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أي يخلدون في عذاب النار الأبد كله (إلا ما شاء الله) إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب السعير إلى عذاب الزمهرير(٢).

وقال الشوكاني(٣) (ت ١٢٥٠هـ): قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الآية): المعنى الذي تقتضيه لغة العرب في هذا التركيب أنهم يخلدون في النار في كل الأوقات إلا في الوقت الذي يشاء الله عدم بقائهم فيها. وقال الزجاج: إن الاستثناء يرجع إلى يوم القيامة أي خالدين في النار إلا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم، ومقدار مدّتهم في الحساب. وهو تعسّف لأن الاستثناء هو من الخلود الدائم ولا يصدق على من لم يدخل النار. وقيل: الاستثناء راجع إلى النار أي إلا ما شاء الله من تعذيبهم بغيرها في بعض الأوقات كالزمهرير، وقيل: الاستثناء لأهل الإيمان و«ما» بمعنى «من» أي إلا من شاء الله إيمانه، فإنه لا يدخل النار. وقيل: المعنى إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب(٤) ثم أضاف قائلا(٥): «وكل هذه التأويلات متكلفة والذي ألجأ إليها تعارض بين عام وخاص لاسيما بعد وروده في القرآن مكررا كما هو في سورة هود: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

ولما كان المعتزلة يعتقدون أن الله تعالى شاء الهداية من المشركين أجمعين، فلم تقع من أكثرهم قدّر الزمخشري شرطا محذوفا حين فسر قوله عز وجل: ﴿قُلْ

---

(١) عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي أبو البركات نسبة إلى (نسف) من بلاد السند: مفسر متكلم أصولي من فقهاء الحنفية كان رأسا في الفقه والأصول في زمانه بارعا في الحديث ومعانيه.
انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، ج١، ص٣٠٤-٣٠٥.

(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن ١٩٩٩، ج١، ص٣٤٥.

(٣) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد الشوكاني، أبو عبد الله: فقيه أصولي، محدث، مفسر، من كبار علماء اليمن من أهل صنعاء. ولد بـ(هجرة شوكان) من بلاد خولان باليمن نشأ وتعلم بصنعاء. له أكثر من مائة كتاب منها: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، ج٢، ص٥٩٣.

(٤) فتح القدير، ج٢، ص١٦١-١٦٢.

(٥) م ن، ج٢، ص١٦١-١٦٢.

فلله الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] «يعني فإن كان الأمر كما زعمتم أن ما أنتم عليه بمشيئة الله، فلله الحجة البالغة عليكم على قود مذهبهم»[١] على أساس أن أكثر المعتزلة يرون أن الله تعالى هدى الكافرين فلم يهتدوا، ونفعهم بأن قوّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم فلم يصلحوا[٢]؛ لذا فإن ما زعموه لأنفسهم مما هم عليه بمشيئة الله هوعليهم وليس لهم، يتحملون في إطاره تبعات ما اختاروه. ويظهر أن تقدير الشرط من الزمخشري يتجه إلى تعزيز رأي المعتزلة السابق.

وفي الآية: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠] يوظّف التقدير ليثبت أحد أصول المذهب وهو الخذلان الذي هو عندهم[٣] تَرْكُ الله - سبحانه- أنْ يُحدثَ من الألطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين؛ فترك الله أن يفعل هو الخذلان من الله للكافرين، ثم قال مقدرا مضافا بعد الفعل (حق): «أي كلمة الضلالة، وعلم الله أنهم يضلّون ولا يهتدون» ثم جعل انتصاب (فريقًا) بفعل محذوف مضمر يفسره ما بعده كأنه قيل: وخذل فريقا حق عليهم الضلالة[٤].

وجعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ [يونس: ٨٨] دعاء بلفظ الأمر كقوله تعالى: ﴿اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [يونس: ٨٨] ومنع أن يكون اللام للتعليل في [لِيُضِلُّوا] وأن الفعل المنصوب بها على أساس أن موسى عليه السلام أخبر أن الله تعالى إنما مدّهم بالزينة والأموال، وما يتبع ذلك من النعم من أجل استدراجهم كي يزدادوا إثما وضلالة. غير أن الزمخشري ردّ معنى التعليل في اللام لأنه يرى على أحد أصول المعتزلة أن الله تعالى لا يملي على العباد الضلالة ويحاسب عليها[٥]. وحين علم من قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]

(١) الكشاف، ج٢، ص٥٩ .
(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٢٤ .
(٣) انظر م ن، ج١، ص٣٢٨ .
(٤) الكشاف، ج٢، ص٧٦ .
(٥) انظر الكشاف، ج٢، ص٢٥٠ وكذا ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٥٠ .

أن الآية الكريمة تقتضي امتناع أن يشاء الله إيمان الخلق بصيغة الكلية لكنه شاء ممن آمن لا ممن كفر لأن مقتضى لو الامتناع عمد إلى تقدير مفعول؛ فقال: (ولو شاء ربك) «مشيئة القسر والإلجاء»[1]؛ وبهذا أحال أن يكون الله عز وجل قد أراد إيمان العباد كلهم على سبيل القسر، وبأن المشيئة المرادة في الآية لم تقع[2].

وهو في قوله عز وجل: ﴿بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [هود: ٨٦] يجعل البقية إلى الله من حيث إنها رزقه الذي يجوز أن يضاف إليه بينما يمنع أن يضاف الحرام إلى الله سبحانه أو أن يسميه رزقا؛ لذا قال: «ويجوز أن يراد: ما يبقى لك من عند الله من الطاعات خير لكم كقوله: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الكهف: ٤٦]، وإضافة البقية إلى الله من حيث إنها رزقه الذي يجوز أن يضاف إلى الله. وأما الحرام فلا يضاف إلى الله ولا يسمى رزقا[3]. ومن هذا ما ذكره عند تفسير الآية: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]: «وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الذي يستأهل أن يضاف إلى الله ويسمى رزقا منه»[4].

ومعتقد أهل السنة هو أن لا خالق ولا رازق إلا الله لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم﴾ [فاطر: ٢]، وقوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] فسّر إمام الحرمين معنى الرزق بأنّ كل ما انتفع به منتفع هو رزق له، ولم يفرّق بين كونه متعديا بالانتفاع أو غير متعد به؛ فلزم عنده على هذا الأصل أن يكون الغصب رزقا للغاصب إذا انتفع به؛ ولئن كان المعتزلة قد استنكروه فإنه نصّ مذهبه على أساس أن كل منتفع بشيء مرزوق به[5]. وذهب ابن المنير في السياق نفسه إلى أنه إذا كان الرزق كل ما يقيم به العباد بنيتهم وجب دخول الحرام في هذا الإطلاق[6].

(١) الكشاف، ج٢، ص٢٥٤ .
(٢) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٥٤ .
(٣) الكشاف، ج٢، ص٢٨٦-٣٥٧ .
(٤) م ن، ج١، ص١٣٢ .
(٥) انظر كتاب الإرشاد، ص١٤٦ وكذا محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج٢، ص٥١ .
(٥) انظر الإنصاف فيما يتضمنه الكشاف من الاعتزال ، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٨٦، ص٣٥٧ .

ويتساءل الزمخشري عن إسناد الملائكة فعل التقدير لأنفسهم رغم أنه لله وحده دون أن يقولوا: قدّر الله. يجيب مدرجا خلفية المعتزلة في تفضيل الملائكة مبينا بأن ذلك إنما كان لقربهم من الله تعالى ولاختصاصهم به، وليس هذا لأحد غيرهم ؛ كما يقول المقرّبون من الملك أو خاصته: أمرنا بكذا، ودبّرنا كذا، وليس الآمر والمدبر إلا الملك لا هم(1).ويستعمل النحو لإقرار بعض أصول المعتزلة مثل نفي الرؤية عند الآية الكريمة: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] بيانه معنى (لن) وضمّنه معنى اعتقاده بأن الله عز وجل لا يُرى. قال: «فإن قلت: ما معنى لن؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه لا. وذلك أن لا تنفي المستقبل. تقول: لا أفعل غدا؛ فإن أكّدت نفيها قلت: لن أفعل غدا. والمعنى: أن فعله ينافي حالي كقوله: ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: ٧٣]، فقوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]: نفي الرؤية فيما يستقبل ولن تراني تأكيد وبيان؛ لأن النفي مناف لصفاته»(2)، وممّن بيّن تحميل الزمخشري اعتقاده في لن أنها لتأبيد النفي ابن مالك. أما غيره فقالوا بأنها ليست للتأبيد لأنها لو كان كذلك «لم يقيد منفيها باليوم في قوله: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، ولم يصح التوقيت في: ﴿لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٩١]، ولكان ذكر الأبد في: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] تكرارا والأصل عدمه. واستفادة التأبيد في: ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ ونحوه من خارج»(3). وقد وافق ابن عطية الزمخشري على إفادة (لن) التأبيد لأنه قال في قوله: (لن تراني): «لو بقينا على هذا النفي لتضمن أن موسى لا يراه أبدا ولا في الآخرة» لكنه استدرك بأنه «ثبت في الحديث المتواتر أن أهل الجنة يرونه»(4). وأبرز الزملكاني خلاف الزمخشري أنّ (لن) تنفي بغير امتداد النفي، وبأنّ (لا) يمتدّ معها النفي؛ والسرّ في ذلك حسبه أن الألفاظ تشاكل المعانيَ؛ و(لا) آخرها الألف واللام يصح أو قل

---

(1) انظر الكشاف، ج٢، ص٣٩٤ .

(2) الكشاف، ج٢، ص١١٢ .

(3) محمد بن محمد بن محمد الغزي، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج١، ص٥٠٧ .

(4) م ن، ج١، ص٥٠٧ .

يمكن امتداد الصوت معها وليس الأمر كذلك مع النون؛ لذا طابق كل لفظ معناه؛ فجيء بلن حيث لم يرد به النفي المؤبد، وإنما أراد به النفي في الدنيا؛ فقال (لن تراني) وأتى بـ(لا) في قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾، وأراد نفي الإدراك على الإطلاق والإدراك مغاير للرؤية(١).

ويبين الزمخشري عند الآية: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ﴾ [النحل: ١٠٧] أن (ذلك) «إشارة إلى الوعيد وأن الغضب والعذاب يلحقانهم بسبب استحبابهم الدنيا على الآخرة واستحقاقهم خذلان الله بكفرهم»(٢).

وهو حين يفسر قوله عز وجل: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم﴾ [فاطر: ٣] يتساءل عن محل الجملة (يرزقكم) من الإعراب ثم يجيب بثلاثة أوجه، تجد في الوجهين الأولين انسجاما مع مذهب المعتزلة في خلق العبد لأفعاله رغم أن المعتزلة لم يقصدوا في مفهومهم لخلق العباد أفعالهم معنى الإيجاد، وإنما هي أفعال محكمة بالعلم في إطار ما يقدرون على علمه، ومخصصةٌ بالإرادة، ومقدرةٌ بالقدرة في مجال حدّ لا يرقى إلى التساوي مع علم الله تعالى، ولا مع إرادته وقدرته. أما الوجهان المذكوران، فالأول: يرزقكم صفة لخالق. والثاني: لا محل له من الإعراب إن أريد به التفسير. وخالق مرفوع محلا بفعل يدل عليه هذا بتقدير: هل يرزقكم خالقٌ غير الله(٣)، وهذا التقدير يثبت خالقا غير الله لما في الصفة من تقييد لكنه خالق لا يرزق وهذا هو الذي رأيناه يتناغم مع الاعتزال. على أن الوجه الثالث في إعرابه جَعْلُهُ (يرزقكم) ابتدائية مستأنفة. وقد استحسنه أهل السنة طبعا لأنه ينفي أن يكون خالق غير الله سبحانه(٤)، وبأنه سبحانه الرازق حقيقة. أما ابن آدم فرازق تجوّزا لأنه يملك ملكا منتزعا(٥).

---

(١) م ن، ج١، ص٥٠٧ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٤٣٠ .

(٣) م ن، ج٣، ص٢٩٩ .

(٤) انظر ابن خالويه (ت٣٧٠هـ)، الحجة في القراءات السبع، ص٢٩٦ وكذا ابن زنجلة، حجة القراءات، ص٥٩٢ وتفسير النسفي (ت٧١٠هـ)، ج٢، ص١٢٧ وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٩، ص١٣-١٤ .

(٥) انظر تفسير القرطبي، ج١، ص١٧٨ .

ويخرج قـوله عز وجل: ﴿أن تحبط أعمالكم﴾ [الحجرات: ٢] علـى المفعول لأجله إقرارا لمعتقده في إحباط الـكبيرة للطاعات قائلا: «منصوب بالموضع على أنه مفـعول له، وفي متعـلقه وجهان: أحـدهما أن يتعلق بمعنى الـنهي فيكون المعنى: انتهـوا عما نُهـيتُمْ عنه لحبـوط أعمالكم: أي لخـشية حـبوطها على تقـدير حذف المضاف كقـوله تعالى: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾ [النساء: ١٧٦]، والثاني: أن يتعلق بنفس الفعل، ويكون المعنى: أنهم نهوا عن الفعل الذي فعلوه لأجل الحبوط لأنه لما كان بصدد الأداء إلى الحـبوط جعل كأنه فعل لأجلـه وكأنه العلة، والسبب في إيجاده على سبيل التمثيل كقوله تعالى: ﴿ليكون لهم عدوا﴾ [القصص: ٨]، ثم أضاف متسائلا: «فإن قلت لخص الفرق بين الوجهين. قلت: تلخيصه أن يقدر الفعل في الثاني مضموما إليه المفعـول كأنهما شيء واحد. ثم يَصُبّ النهي عليهما صبّـا. وفي الأول يقدّر النهي موجـهًا على الفعل علـى حياله ثم يعلل له منهـيا عنه. فـإن قلت: بأي النهيـين تعلّق المفعـول له؟ قلت: بالثـاني عند البصـريين مقدرا إضماره عنده الأول كقوله تعالى: ﴿آتوني أفرغ عليه قطرا﴾ [الكهف: ٩٦] وبالعكس عند الكوفيين، وأيّهـما كان فمرجع المعنى إلى أن الرفع والجهـر كلاهما منصوص آداؤه إلى حبوط العمل»[1].

وهو في إعرابه (فضلا) من قوله عز وجل: ﴿أولئك هم الراشدون ۞ فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم﴾ [الحجرات: ٨] ينزع منزع مـذهبه حين ذكر أن الرشد ليس فعل الـله، وإنما هو فعل الراشديـن: «فضلا مـفعول له أو مـصدر من غـير فعله. فإن قـلت: من أين جاز وقوعه مفـعولا له، والرشد فعل القـوم، والفضل فعل الله تعالى والشرط أن يتحد الفاعل؟ قلت: لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه صار الرشد كأنه فعله؛ فجاز أن ينتصب عنه أو لا يـنتصب عن: الراشدون. ولكن عن الفـعل المسند إلى اسم الله تعالى، والجملة التي هي (أولئك هم الراشدون): اعتراض، أو عن فعل مقدر كأنه قيل: جرى ذلك، أو كان ذلك فضلا من الله. وأما كونه مصدرا من غير فعله فإن يوضع موضع: رُشدا؛ لأن رشـدهم فضل من الله لكونهم موفقين فـيه. والفضل

(١) الكشاف، ج٣، ص٥٥٥-٥٥٦-٥٥٧ .

والنعمة بمعنى الإفضال والإنعام»[١]، فالمصنف كما ترى جعل (فضلا) مفعولا لأجله وذلك لجعله الرشدَ فعلَ القوم. وفي هذا إعتزال. وقد علق أبو حيان على تقديره: «كأن ذلك فضلا» بأنه ليس من مواضع إضمار كان التي لها شروط مبسوطة في النحو[٢].

ومن إعرابه الذي وظفه لإقرار بعض أصول الاعتزال ما اعتمده عند الآية: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧] إذ نصب (رهبانية) بفعل مقدر يدل عليه الفعل المذكور على معنى أحدثوها من عند أنفسهم: «وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر تقديره: وابتدعوا رهبانية (ابتدعوها) يعني، وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها»[٣]. ولما كان (جعل) بمعنى خلق عندهم حمل المصنف (جعلناهم) على معنى وفّقناهم للتراحم والتعاطف بينهم، وذلك ليتجنب أن يكون ذلك مخلوقا لله عز وجل، وليؤكد أن ما يفعلونه لا يفعله الله ولا يخلقه[٤] إذ الرهبانية يرون فعل العبد باختياره، وقد ذكر القرطبي

---

(١) م ن، ج٣، ص٥٦٢ .

(٢) البحر المحيط في التفسير، ج٩، ص٥١٥ .

تحذف كان مع اسمها ويبقى خبرها بعد إنْ: قد قيل ما قيل إنْ صدقا وإنْ كذبا. التقدير: إنْ كان المقول صدقا، وإنْ كان المقول كذبا.

وبعد (لو) أتيتنى بدابة ولو حمارا أي ولو كان المأتي به حمارا. وشذ حذفها بعد لدن. وبعد أن المصدرية ويعوض عنها (ما) ويبقى اسمها وخبرها نحو: أما أنت برًا فاقترب: أي إن كنت برا فاقترب؛ فحذفت كان فانفصل الضمير المتصل بها وهو التاء فصار إن أنت برًا ثم أتى بـ(ما) عوضا عن كان فصار: إن ما أنت برًا ثم أدغمت النون في الميم فصارت (أما أنت برا)، ومنه قول الشاعر العباس بن مرداس:

أَبَا خُرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَا نَفَرٍ ... فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمُ الضَّبُعُ

فأن مصدرية وما زائدة عوضا عن كان، وأنت اسم كان المحذوفة (وذا نفر) خبرها. وقد حذفت كان مع معموليها بعد إن في قولهم: افعل هذا إما لا. أي إن كنت لا تفعل غيره. فما عوض عن كان ولا نافية للخبر. وتحذف كان واسمها وخبرها لقول الشاعر:

قَالَتْ بَنَاتُ الْعَمِّ: يَا سَلْمَى وَإِنْ ... كَانَ فَقِيرًا مُعْدَمًا، قَالَتْ: وَإِنْ...

انظر شرح ابن عقيل، ج١، ص٢٩٣-إلى-،٢٩٦ وابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب، ص٢٤٢-٢٤٣-،٢٤٤ وحاشية الصبان على شرح الأشموني، ج١، ص٢٤٢-٢٤٣-٢٤٤-،٢٤٥ ومحمد سعيد إسبر بلال جنيدي، الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، دار العودة، بيروت، ط٢ ،١٩٨٥م، ص٦٩٧-٦٩٨ .

(٣) الكشاف، ج٤، ص٦٧ .

(٤) م ن، ج٤، ص،٦٧ وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج١٠، ص،١١٥ وانظر الألوسي، روح المعاني، ج٢٧، ص١٩٠ .

للزجاج تفسيره: أي ابتدعوها رهبانية كما تقول: رأيت زيدا، وعمرا كلمت. وقيل: إنه معطوف على الرأفة والرحمة. والمعني على هذا: أن الله تعالى أعطاهم إياها فغيروا وابتدعوا فيها، وفيها قراءتان: فتح الراء وهي الخوف من الرهب. والثانية: ضم الراء منسوبة إلى الرهبان الذين حمّلوا أنفسهم المشقات ممتنعين عن المطعم والمشرب والنكاح والتعلق بالكهوف والصوامع(١). ورأى بعضهم أن عطف (رهبانية) على ما قبلها؛ وبأن (ابتدعوها) نعت لها بمعنى: وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتعدة من عندهم، أي: ووفّقناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها(٢).

ولا يقتصر المصنف على اعتماد الإعراب في إقرار الاعتزال، وإنما سعى إلى الاستعانة بالأساليب في تعزيز مراده المذهبي من ذلك ما ذهب إليه في توجيهه لأسلوب النفي عند الآية: ﴿لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ② وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ③ وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ [الكافرون: ٢- ٤]. قال: ﴿وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾: أي وما كنت قط عابدا فيما سلف ما عبدتم فيه: يعني: لم تعهد منّي عبادةَ صَنَمٍ في الجاهلية؛ فكيف ترجى مني في الإسلام؟(٣)، فقد حافظ على عدم اتّباع النبيّ لنبيّ سابق؛ ولما كان الرسول ﷺ قد تعبّد الله في غار حراء قبل البعث والوحي؛ وعليه ألا يكون الزمخشري قد أخلّ باعتقاد المعتزلة الذي يذهبون فيه إلى أنّ الناس كلهم متعبدون بمقتضى العقل بموجب النظر في آيات الله وأدلة توحيده ومعرفته؟

وهل يمكن القول أن ذلك يحملهم إلى الظن برسول الله ﷺ؟(٤).

---

(١) تفسير القرطبي، ج١٧، ص٢٦٣ .
(٢) انظر تفسير أبي السعود، ج٨، ص٢١٣ .
(٣) الكشاف، ج٤، ص٢٩٢-٢٩٣ .
(٤) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٤، ص ٢٩٢- ٢٩٣ .

الفصل الثاني

- أولا- التأويل بنص القرآن وبالقراءات والسماع.
- ثانيا- التأويل بالحمل على المجاز والتشبيه؛ وتأويل التجسيم.

أولا: التأويل بنص القرآن وبالقراءات والسماع

اعتمد الزمخشري على القراءات لخدمة أصول المعتزلة. يظهر ذلك في قوله: «وقرأ قتادة ﴿وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] على بناء الفعل للفاعل وهو الله عز وجل ونصب الشفاعة»[١] ثم أضاف: «فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ قلت: نعم لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك ثم نفى أن تُقبل منها شفاعة شفيع، فعلم أنها لا تقبل للعصاة»[٢]. وهذا الجُزء الأخير من قوله أن يبيّن أنه يستند كذلك إلى نص القرآن الكريم في إقرار مذهب المعتزلة من خلال الآية: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨]. وهذا يوضح أن المعتزلة ذهبوا إلى أن الشفاعة لمن استحق الثواب[٣] زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه لكنّ أهل السنة يخالفونهم لأنهم يرون تأثير الشفاعة في إسقاط العذاب عمن استحقوا العقاب إما بأن يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار، وإن دخلوها فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة، واتفقوا على أن الشفاعة ليست للكفار[٤].

والمتمعّن في موقف المعتزلة من أهل الكبائر يجدهم قد خلّدوهم في النار «ولأجل ذلك نفوا الشفاعة فيهم ورموا رواة حديثها بطعان»[٥]، وقد جاء إنكارهم مسندا إلى الآية السابقة في دلالتها على نفي الشفاعة. ولم يجد الزمخشري إلا أن

---

(١) الكشاف، ج١، ص٢٧٩ .

(٢) م ن، ج١، ص٢٧٩ .

(٣) انظر م ن، ج٤، ص١٨٧ .

(٤) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط٣، (د.ت)، ج١، ص٤٧٤ وكذا م ن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٤٧ وكذا سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٣٣هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض (د.ت)، ج١، ص٢٣٨-٢٣٩ وما بعدها.

(٥) أحمد بن إبراهيم بن عيسى (ت١٣٢٩هـ) توضيح المقاصد، وتصحيح القواعد في شرح قصيدة ابن القيم، تحقيق زهير شاويش، المكتب الإسلامي، بيروت (١٤٠٦هـ)، ط٣، ج١، ص٤٣٧-٤٣٨-٤٣٩ .

يعزوه في تأويله. وأسسوا إنكارهم أيضا على قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨]. وقد ذكر لهم الرازي أوجهًا استدلوا فيها على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر أحدها الآية السابقة. قالوا: إنها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ الآية؛ فلو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد أَجْزَتْ نفس عن نفس شيئا.

الثاني: قوله عز وجل: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾، وهذه نكرة في سياق النفي فتعم جميع أنواع الشفاعة.

الثالث: قوله سبحانه: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ ولو كان محمد ﷺ شفيعا لأحد من العصاة لكان ناصرا له، وذلك على خلاف الآية(١).

وقد ذكر في هذا أن الأمة أجمعت «على أن لمحمد ﷺ شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] وقوله: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ [الضحى: ٥] ثم اختلفوا(٢) بعد هذا في أن شفاعته عليه السلام لمن تكون؟ أتكون للمؤمنين المستحقين الثواب كما ذهب إلى ذلك المعتزلة؟ أم تكون لأهل الكبائر كما ذهب إليه أهل السنة؟ وقد قال القرطبي: «مذهب أهل الحق أن الشفاعة حق، وأنكرها المعتزلة وخلدوا المؤمنين من المذنبين الذين دخلوا النار في العذاب. والأخبار متظاهرة أن العصاة المذنبين الموحدين من أمم النبيين هم الذين تنالهم شفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين»(٣). وأضاف قائلا: «وقد تمسك القاضي عليهم في الرد بشيئين:

١- الأخبار الكثيرة التي تواترت في المعنى.

٢- أجمع أهل السلف على تلقي هذه الأخبار بالقبول، ولم ينكرها أحد منهم في أي عصر؛ فظهور روايتها وإطباقهم على صحتها وقبولهم لها يدل دلالة

---

(١) انظر مفاتيح الغيب، ج٣، ص٥٦ .

(٢) انظر م ن، ج٣، ص٥٥-٥٦ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٧٨ .

قاطعة على قصة عقيدة أهل الحق وفساد دين المعتزلة»[١]، وعلى أية حال اختلف المفسرون في هذا على ستة أقوال:

الأول: أنه لفظ عام لمعنى خاص، والمراد: الذين قالوا من بني إسرائيل نحن أبناء الله وأبناء أنبيائه وأنهم يشفعون لنا عند الله؛ فردّ عليهم ذلك وأويسوا منه لكفرهم؛ لذا تكون النفس الأولى مؤمنة: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٤٨] والثانية: كافرة والكافر لا تنفعه شفاعة لقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨].

الثاني: معناه لا يجدون شفيعا تقبل شفاعته لعجز المشفوع فيه عنه، وهو قول الحسن.

الثالث: معناه لا يجيب الشافع المشفوع فيه إلى الشفاعة، وإن كان لو شفع لشفع.

الرابع: معناه حيث لم يأذن الله في الشفاعة للكفار، ولابد من إذن من الله بتقدم الشافع بالشفاعة لقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ [سبأ: ٢٣] وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

الخامس: لا يقبل في غيرها لا مؤمنة ولا كافرة قاله الزمخشري»[٢].

ويعتمد الزمخشري نص الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على معنى أنه «دليل بيّن على تخليد الفساق»[٣]، وهو جارٍ على مذهبه الاعتزالي في أن الفاسق يخلد في النار أبدا ولا يخرج منها. لكن أهل السنة أجمعوا على أنه لا يخلد إلا الكافر، وبأن الفاسق من أهل القبلة إذا مات غير تائب فإنه إن عذّب بالنار لا محالة أنه يخرج منها بشفاعة الرسول أو بابتداء رحمة الله تعالى[٤]. وعلق ابن المنير في هذا الوقف بأن من اقترف الربا

(١) م ن، ج١، ص٣٧٨ .
(٢) البحر المحيط، ج١، ص٣٠٨-٣٠٩
(٣) الكشاف، ج١، ص٤٠٠ .
(٤) انظر تفسير القرطبي (ت٦٥٦هـ)، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ج٥، ص٣٨٦ .

واستحله مكابرا في تحريمها مسندا إحلالها إلى معارضة آي الذكر الحكيم بما «يتوهمه من الخيالات، فقد كفر ثم ازداد كفرا وإذ ذاك يكون الموعود بالخلود في الآية من يقول إنه كافر مكذب غير مؤمن. وهذا لا خلاف فيه» ثم أضاف: «فلا دليل على الزمخشري إذن على اعتزاله»(١).

ويتخذ من قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] دليلا سمعيًا على نفي رؤية الله تعالى «فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصرا في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات»(٢). وهو يجعل من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ [آل عمران: ٢٤] حجةً للتعريض بأهل السنة بشيء من السخرية والاستهزاء مفضلا تسميتهم المشبهة والمجبرة والحشوية(٣). وكان الجاحظ يسميهم كذلك، ويقصد أهل الحديث كما يسميهم النّابتة. وقد قال الزمخشري في الآية السابقة: «ذلك التولّي بسبب طمعهم في الخروج من النار بعد أيام قلائل كما طمعت الحشوية والجبرية»(٤)، ولم يفت أحمد بن المنير أن يفهم تعريضه(٥) بأهل السنة، وباعتقادهم الذي يفوّضون فيه العفو عن الكبائر المقترفة من المؤمن الموحّد إلى مشيئة الله ولو مات مصرّا عليها إيمانا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨].

---

(١) الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٤٠٠ وقد تكلم الخوارج في الفاسق الملّي، وذهبوا هم والمعتزلة أن الذنوب الكبيرة - ومنهم من قال والصغيرة - لا تجامع الإيمان أبدا بل تنافيه وتفسده كما يفسد الأكل والشرب الصيام، فقالوا: لأن الإيمان هو فعل المأمور وترك المحظور، فمتى اختل بعضه بطل كله كسائر المركبات. وكفرت الخوارج الفاسق لأنه ليس إلا مؤمن وكافر، واعتقدوا أن عثمان وعليا وغيرهما عصوا ومن عصى فقد كفر؛ فكفروا الخليفتين المذكورين وجمهور الأمة. أما المعتزلة القائلون بالمنزلة بين المنزلتين فأخرجوا الفاسق من الإيمان ولم يدخلوه في الكفر.

انظر ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، ج١٢، ص٤٧٠-٤٧١، وانظر تفسير البيضاوي، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ٢٢، وانظر الألوسي، روح المعاني، ج١٥، ص٤٧ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٤١-١١٥، وكذا ج١، ص٢٨٢-٥٧٧ .

(٣) انظر م ن، ج١، ص٤١٨-٤٢١ .

(٤) م ن، ج١، ص٤٢١ .

(٥) انظر الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٤٢١ .

ويفسر الزمخشري قوله عز وجل: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ من الآية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] وبأنه من ترك الحج وعبر عنه بالكفر تغليظا عليه. قال: «(ومن كفر) مكان ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج»(١)، ويستدل على ما ذهب إليه بنص الحديث الشريف بقوله: «ولذلك قال رسول الله ﷺ: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا أو نصرانيا» ونحوه من التغليظ: «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر»، ومنها ذكر الاستغناء عنه، وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان(٢). فأنت ترى بأنه جعل تارك الحج لمجرّد الترك كافرا فأخرجه بذلك من ربقة الإيمان ومن اسمه ومن حكمه لأنه عدّه غير مؤمن ومخلّدا في النار. ولكن ابن المنيِّر يرد عليه بأن تارك الحج لمجرد الترك قولا واحدا لا يكفر. غير أنه تعين حمل الآية على من ترك الحج وهو جاحد لوجوبه، وحينئذ يكون الكفر راجعا إلى الاعتقاد لا إلى مجرد الترك(٣).

وقال الزمخشري في قوله سبحانه: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ١٢٩] «بالتوبة ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين»(٤)، وردّ أهل السنة بأن هذه الآية واردة في الكفار، ولمّا كانوا يعتقدون أن المغفرة في حقهم مشروطة بالتوبة من الكفر والرجوع إلى الإيمان، فلا خلاف بينه وبين صاحب الكشاف، ولا بين المعتزلة وأهل السنة ههنا(٥).

وهو يستعين بالقراءات في إقرار بعض أصول مذهبه؛ لذا قال في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨] «وقرأ يحيى بن وثاب بكسر الأولى وفتح الثانية (يقصد إنّما) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ [آل عمران: ١٧٥]. وفي قوله: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي

---

(١) الكشاف، ج١، ص٤٤٩ .
(٢) م ن، ج١، ص٤٤٩ .
(٣) انظر الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٤٤٨ .
(٤) الكشاف، ج١، ص٤٦٣ .
(٥) انظر الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٤٦٣ .

لُهُمْ﴾ [آل عمـران: ١٧٨]. قال: «فـإن قلت: فمـا معنى قـوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ على هذه القـراءة؟ قلت: مـعناه، ولا تحـسبـوا أن إمـلاءنا لزيادة الإثم وللتعـذيب، والواو للحال. كأنه قيل: ليـزدادوا إثما معدًّا لهم عـذاب مهين»[١]، وقد ردّ عليه أبو حيان في هذا المقام قائلا: «والذين نقلوا قراءة يحيى لم يذكروا أنّ أحدا قرأ الثانية بالفتح إلا هو، إنما ذكـروا أنه قرأ الأولى بالكسر. لكن الزمخشري من ولوعه بنصرة مذهبـه يروم رد كل شيء إليه، ولما قرر في هذه القراءة أن المعنى على نهي الكافـر أن يحسب إنما يملي الله لزيادة الإثم، وأنه إنما يملي لأجل الخـير كان قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨]؛ يدفع هذا التفـسير فخرّج ذلك على أن الواو للحال حتى يزول هذا التدافع الذي بيّن هذه القراءة وبين ظاهر آخر الآية»[٢].

ويسعى الزمخـشري ليعزّز باستمرار أيّ أصل من أصـول مذهبه، وله في ذلك عدة طرق: فَهو يستعين بنص القرآن الكريم ونص الحـديث الشريف ليقرّ ما يعتقده من إنكار رؤية الله تعالى، ففي قوله عز وجل: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥] ما نصه قد حصل له الفوز المطلق المتناول كل ما يفاز به، ولا غاية للفوز وراء النجاة من سخط الله والعذاب السرمدي ونيل رضوان الله والنعيم المخلّد» ثم قـال: «اللهم وفقنا لما ندرك به الفوز فـي المآب» مستعـينا بقول الرسول ﷺ: «**من أحب أن يزحـزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركـه منيتـه وهو مؤمن بالله واليـوم الآخر، ويأتي للناس ما يجـب أن يؤتى إليه**»، وهذا يشمل المحـافظة على حقوق الله وحقوق العباد. واستعان بقول سعيد بن جبير: «إنما هذا لمن آثرها على الآخرة فأما من طلب الآخرة فإنها متاع بلاغ»[٣].

ولا ريب في أنك ترى في قوله: «ولا غـاية للفوز وراء النجـاة من سخط الله والعذاب السرمدي . . .» تعريضـا بإنكار رؤية الله إذ يصرّح بأن النجاة والرضوان والنعيم لا غاية للفوز وراءها مع أنه لم يذكر الرؤية، وقد صرح بإنكارها في سورة

(١) الكشاف، ج١، ص٤٨٣

(٢) البحر المحيط، ج٣، ص٤٤٦-٤٤٧ .

(٣) الكشاف، ج١، ص٤٨٥-٤٨٦ .

الأنعام(١). فهي تستحيل عقلا عندهم في الدنيا وفي الآخرة لأن القول بذلك عند المعتزلة تشبيه؛ لذا حين جوّزها أهل السنة للمؤمنين في الآخرة سموهم مشبهة(٢). واستدل على نفي الرؤية بقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] قال: ﴿وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾: رُوي أن الملائكة مرت عليه وهومغشى عليه فجعلوا يلكزونه بأرجله ويقولون: يا ابن النساء الحيض أطمعت في رؤية رب العزة ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ﴾ من صعقته ﴿قَالَ سُبْحَانَكَ﴾ أنزهك مما لايجوز عليك من الرؤية وغيرها ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾من طلب الرؤية ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس. فإن قلت: فإن كان طلب الرؤية للغرض الذي ذكرته فمم تاب؟ قلتُ: من إجرائه تلك المقابلة العظيمة وإن كان لغرض صحيح على لسانه من غير إذن فيه من الله تعالى؛ فانظر إلى إعظام الله تعالى أمرَ الرؤية في هذه الآية، وكيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكا، وكيف أصعقهم ولم يخلّ كليمه من نفيان ذلك مبالغة في إعظام الأمر، وكيف سبّح ربه ملتجئا إليه وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه. وقال: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٣)، ثم أضاف وهو يسبّ أهل السنة والجماعة قائلا: «ثم تعجب من المتسمين بالإسلام المتسمين بأهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهبا ولا يغرّنك تسترهم بالبلكفة، فإنه من منصوبات أشياخهم والقول ما قال بعض العدلية فيهم (الكامل):

لجماعةٌ سمّوا هواهمُ سُنّةً ... وجماعة هم لعمري مُوكَفَهْ

قد شبّهُوهُ بخلقه وتخوّفُوا ... شنعَ الورَى فتستّروا بالبلكَفَه(٤)

---

(١) الآية: ١٠٣ ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾: انظر محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، ط١، ج٢، ص٥٣

(٢) انظر الكشاف، ج ١، ص٥٧٧ .

(٣) الكشاف، ج٢، ص١١٥ .

(٤) م ن، ج٢، ص١١٦ احتجّ نفاة رؤية الله تعالى بخمس آيات: الأولى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ=

وقد علق ابن المنير على ما رواه الزمخشري عن الملائكة بأنها حكاية يوردها من يتعسف في منع الرؤية، ويتخذها سندا على معتقده مخطئا ناقل هذه الحكاية منزها الملائكة -عليهم السلام- من أن يهينوا موسى -عليه السلام- بالوكز بالرجل والغمص في الخطاب مضيفا أنه عليه السلام لما تبين له أن مطلوبه كان خلاف المعلوم الذي قد سبق بعدم وقوع الرؤية في الدنيا - والله تعالى مقدس عن وقوع خلاف معلومه وعن الخلف في خبره الحق وقوله الصدق- سبّح الله عز وجل وقدّس علمه وخبره عن الخلف. أما التوبة في حق الأنبياء فلا تستلزم كونها عن ذنب لأن مكانتهم الجليلة تقتضي أن تنزّه وتبرّأ ممّا ينحط بها[1]. وهم بشر مثلنا غير منزهين من الخطإ[2].

ومما استعان به الزمخشري في نفي الرؤية من نص القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١] قال في تفسيره: «اقترحوا من الآيات أن ينزل الله عليهم الملائكة، فتخبرهم بأن محمدا صادق حتى يصدقوه أو يروا الله جهرة، فيأمرهم بتصديقه واتباعه. ولا يخلو إما أن يكونوا عالمين بأن الله لا يرسل

= حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]. والثانية: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]. والثالثة: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. الرابعة: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي﴾ إلى قوله: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. الخامسة: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].

أما حجج القائلين بجواز النظر ووقوع الرؤية فتمسكوا باربع آيات: الاولى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الاعراف: ١٤٣]. معتبرين سؤاله عليه السلام دليل الجواز. الثانية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]. قالوا: الزيادة النظر إلى وجه الله. الثالثة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]. الرابعة: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. مستدلين بأنه لما كان الكفار محجوبين عن رؤية الله تعالى دلّ على أن المؤمنين غير محجوبين.

انظر الرازي (أبو الفضل أحمد بن محمد) كتاب حجج القرآن، تحقيق أحمد عمر المحمصاني، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٢، ط٢، ص٦٨-٦٩ .

(١) انظر الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص١١٥ .

(٢) انظر الرازي، حجج القرآن لجميع الملل والأديان، ص٦٠-٦١ .

الملائكة إلى غير الأنبياء وأن الله لا يصح أن يُرى، وإنما علقوا إيمانهم بما لا يكون. وإما أن يكونوا عالمين بذلك وإنما أرادوا التعنّت باقتراح آيات سوى الآيات التي نزلت، وقامت بها الحجة عليهم كما فعل قوم موسى حين قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥].

وهو يعتمد في نفي أن يشاء الله القبائح على ما أنزله عز وجل في كتبه وعلى ما أخبر به الرسل عليهم صلاة الله تعالى وسلامه. قال في تأويل قوله عز وجل: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨]: «أي جاءوا بالتكذيب المطلق لأن الله عز وجل ركب في العقول، وأنزل في الكتاب ما دلّ على غناه وبراءته من مشيئة القبائح وإرادتها» ثم أضاف معتمدا على السماع: «والرسل أخبروا بذلك فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وإرادته، فقد كذب التكذيب كله، وهو تكذيب الله وكتبه ورسله، ونبذ أدلة العقل والسمع وراء ظهره»[1]. ولا شك في أن قوله هذا يبرز ما عرف بين المعتزلة فيما أسموه نظرية الدليل التي يمثل العقل[2] فيها أحد المصادر التي يعرف منها الحق إلى جانب الكتاب والسنة إذ بنوا معرفتهم للحق على العقل قبل القرآن الكريم والسنة الشريفة. وما لبثوا أن ارتفعوا به إلى مستوى البرهان في مسائل العقيدة والإيمان، وأسسوا من هذا نظرية الدليل وقواعدَ علمِ الكلام الإسلامي؛ لذلك كانوا قد فرقوا بين نوعين من الدليل: دليل العقل، ودليل السمع. لكنهم جمعوا بينها ليوضحوا مقاصد الآيات القرآنية. وقد قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) في أول ما ينبغي على العبد معرفته: «إذا لم يكن بد من النظر، فينبغي أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغيّر عليها فيعرف أنها محدثة ثم ينظر في

(١) الكشاف، ج٢، ص٥٩.

(٢) ذكر الأشعري تعريف أبي الهذيل للعقل بأنه «علم الاضطرار الذي يفرّق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم» وأضاف الأشعري قائلا: وزعم بعضهم أن هذه العلوم كثيرة منها الاضطراري الذي يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل عقله من اختيار الأشياء والنظر فيها وفي بعض الذي هو داخل في جملة العقل كأن يعلم الإنسان استحالة دخول الفيل في خرق إبرة بعد أن شاهد ذلك بحضرته فنظر وفكر وعلم النتيجة.
انظر مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، ج١، ص٤٠٠-٤٠١، وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٧٥.

حدوثها فيحصل له العلم بأنّ لها محدثا قياسا على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح»[1].

ويستعين بالسماع على إثبات بعض أصول الاعتزال؛ لذلك قال في كلام الله عز وجل: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦] ليقر نفي نسبة الإغواء الذي هو الضلال إلى الله تعالى: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾: «فبسبب إغوائك إياي لأقعدنّ لهم وهو تكليفه إياه ما وقع به في الغي، ولم يثبت كما ثبتت الملائكة مع كونهم أفضل منه ومن آدم أنفسًا ومناصب»[2] ثم لجأ إلى قول الأصم ليعزّز ما أراده قائلا: وعن الأصم: أمرتني بالسجود فحملني الأنف على معصيتك[3] ولم يكتف به وإنما أوّله: «والمعنى فبسبب وقوعي في الغي لأجتهدنّ في إغوائهم حتى يفسدوا بسببي كما فسدت بسببهم»[4].

ولما كان المعتزلة يعتقدون أن الكفر والإيمان ليس بمشيئة الله سبحانه تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩] على أنه سبحانه لا يشاء إلا الخير والصلاح. قال الزمخشري: «فإن قلتَ: ما معنى قوله: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾، والله تعالى متعال أن يشاء ردة المؤمنين وعودهم في الكفر؟ قلتُ: معناه إلا أن يشاء خذلاننا ومَنْعَنَا الألطافَ لعلمه أنها لا تنفع فينا، وتكون عبثا والعبث قبيح لا يفعله الحكيم، والدليل عليه قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الأعراف: ٨٩] أي هو عالم بكل شيء مما كان وما يكون فهو يعلم أحوال عباده كيف تتحوّل، وقلوبهم كيف تنقلب، وكيف تقسو بعد الرقة وتمرض بعد الصحة وترجع إلى الكفر بعد الإيمان. ويجوز أن يكون قوله: ﴿إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ الآية حسما لطمعهم في العود لأن مشيئة الله تعالى بعودهم في الكفر محال خارج عن الحكمة[5]. وفي هذين

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٢١ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٦٩ .

(٣)، (٤) م ن، ج٢، ص٦٩ .

(٥) الكشاف، ج٢، ص٩٦ .

التأويلين انتصار لمعتقده الاعتزالي. لكن أهل السنة يتمسكون بالآية ذاتها على أنه تعالى قد يشاء الكفر واستدلوا على هذا من وجهين[١]:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩] بخلق العبد لكانت النجاة من الكفر تحصل للإنسان من نفسه لا من الله عز وجل خلافا لما يقتضيه قوله: ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ﴾.

الثاني: أن معنى الآية ليس لنا أن نعود إلى ملّتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة، ولما كانت كفرا كان هذا تجويزا من شعيب بأنه سبحانه قد شاء ردّ المسلم إلى الكفر وهو غير مذهبنا.

فالآية عند السنيين دليل على أن الكفر بمشيئة الله، ورأوا مع هذا بأن الله تعالى أراد به حسم طمعهم في العود بالتعليق على ما يكون، وفي الآية ردّ إلى الله المسبب. ومعنى الآية حسب الزركشي: «لا يكون أبدا من حيث علّقه بمشيئة الله؛ لما كان معلوما أنه يشاؤه؛ إذ يستحيل ذلك على الأنبياء، وكل أمر عُلّق بما لا يكون فقد نفى كونه على أبعد الوجوه»[٢]. ورأى قطرب أن في الكلام تقديما وتأخيرا والاستثناء من الكفار لا من شعيب فيصبح المعنى: «لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا إلا أن يشاء الله أن تعودوا في ملتهم. ثم قال تعالى حاكيا عن شعيب: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا﴾ (الآية) على كل حال. وقيل: الهاء عائدة إلى القرية لا إلى الله»[٣].

واستعان الزمخشري بنص القرآن الكريم لينتصر إلى معتقده في أمر السحر ويمكن أن نجد في كلامه ما يرمز إلى إنكاره، وهو ما يظهر عند تفسيره الآية الكريمة: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ١١٦] قال: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾: أروها بالحيل والشعوذة وخيلوا إليها ما الحقيقة

(١) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج١٤، ص١٧٨. وكذا ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٩٦، انظر تفسير ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، ج٢، ص٢٣٢، وتفسير البيضاوي (ت٧٩١هـ)، ج٣، ص٤١.

(٢) البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص٤١٠.

(٣) م ن، ج٣، ص٤١٠.

بخلافه كقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٠]؛ روي أنهم ألقوا حبالا غلاظا وخشبا طوالا، فإذا هي أمثال الحيات قد ملأت الأرض وركب بعضها بعضا[١]. والواقع أن المعتزلة عامّتهم قد رفضوا التصورات المتعلقة بالسحر والجن والشياطين وشككوا فيها، ولكن رفضهم وتشكيكهم لم يرق إلى حدّ المسائل المذهبية الحاسمة كما ذكر جولد زيهر[٢].

وبالنسبة إلى السحر[٣] ذهب بعض المعتزلة والزمخشري منهم أنه تخييل لا حقيقة له رغم كثرة الأحاديث النبوية الشريفة ذات السند القوي[٤] التي تذكر تأثير السحر على النبي نفسه ﷺ ناهيك أن الآيات الكريمة الدالة بالقوة على ذلك ساطعة مشرقة مثل سورة الفلق: ﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: ٤]، وقول المعتزلة أن السحر تخييل لا حقيقة له بصورة عامة غير مصيب بل منه ما هو تخييل ومنه ما له حقيقة. وقد استدلوا على أنه تخييل بالاعتماد على نص القرآن الكريم: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٠] لم يقل على الحقيقة، وإنما قال يخيل إليه، ومعهم[٥] في نفي حقيقتهم أبو إسحاق الإستراباذي من أصحاب الشافعي. بينما ذهب السنيون إلى أنه ثابت، وله حقيقة لكنهم لا ينكرون أن التخييل من جملة السحر، ولكن ثبت وراء ذلك أمور جوّزها العقل، وورد بها السمع منها: أن القرآن الكريم ذكر السحر وذكر تعليمه، فلو لم يكن حقيقة لم

(١) الكشاف، ج٢، ص١٠٣.

(٢) انظر مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٦٦.

(٣) لغة: ما خفي ولطف سببه. جاء في الحديث: «إن من البيان لسحرا». وسمي السحور سحورا لأنه يقع خفيا آخر الليل. ومنه قوله تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ (الآية) أي أخفوا عنهم عملهم. ولما كان السحر من أنواع الشرك إذ لا يأتي السحر بدونه؛ لذا جاء في الحديث: "ومن سحر فقد أشرك" وهو محرم في جميع أديان الرسل عليهم السلام. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]. انظر سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، شرح كتاب التوحيد، ص٣٣٣-٣٣٤.

(٤) انظر صحيح البخاري الحديث رقم ٤٢٢٢: طرف الحديث (إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها) والحديث رقم ٤٤٢٦، وسنن النسائي رقم ٤٠١٢: طرف الحديث: (إن رجلا من اليهود سحرك عقد لك عقدا في بئر كذا وكذا). وسنن ابن ماجه الحديث رقم ١٩٠، ومسند أحمد، الحديث رقم ١٨٤٦٧، والحديث رقم ٢٣١٠٤: طرف الحديث (سحر النبي فيخيل إليه أنه قد صنع شيئا ولم يصنعه).

(٥) نظر تفسير القرطبي، ج٢، ص٤٦. والسيوطي، الدر المنثور، ج١، ص٢٣٣-٢٣٤.

يمكن تعليمه، ولا أخبر الله عز وجل على أنهم يعلمونه[١] الناس. والأمر واضح بالنسبة لأهل السنة في إقرار وجود السحر والشياطين والجن[٢] على ما هي عليه لأن العقل لا يمنع وجود ذلك، وقد ورد السمع بوقوعه في النصوص السابقة؛ لذا أقرّوا بوجود هذه الظواهر، ورأوا أنه «لا يمتنع أن يفعل الله عند إرشاد الساحر ما يستأثر الاقتدار عليه وذلك واقع بقدرة الله جل وعز عند إرشاد الساحر (..)، فلا يمتنع أن يوقع تعالى بقدرته عند إرشاد الساحر أعاجيب يضل بها من يشاء ويهدي من يشاء»[٣]؛ قاله ابن المنير ردا على كلام الزمخشري.

والآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [يونس: ٢٦] ذكر فيها عدة معان للفظ (زيادة) قال: الحسنى المثوبة الحسنى. (وزيادة): «ما يزيد على المثوبة وهي التفضل[٤]؛ يدل

---

(١) ما يكون كفرا من فاعله كتغيير صور الناس وإخراجهم في شكل بهيمة وقطع مسافة شهر في ليلة والطيران في الهواء ففاعل هذا إيهاما للناس بأنه محق ذا كفر منه قاله القشيري.
انظر تفسير القرطبي، ج٢، ص,٤٥ وانظر شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي(ت٨٥٢هـ)، العجائب في بيان الأسباب، ص٣٠٩ وما بعدها.
وقال البيضاوي: من تعلم منا وعمل به كفر. ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الإيمان؛ فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به، وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور، وإنما المنع من اتباعه والعمل به. تفسير البيضاوي، ج١، ص,٣٧٣ وقد ذكر السيوطي ما كتبه الرسول ﷺ إلى أهل اليمن في الفرائض والسنن والديات بعثه مع عمرو بن حزم؛ قال: «إن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الإشراك بالله وقتل النفس المؤمنة بغير حق والفرار يوم الزحف وعقوق الوالدين ورمي المحصنة وتعلّم السحر وأكل الربا وأكل مال اليتيم». انظر الدر المنثور، ج٢، ص,٥٠١ وكذا زهدي جار الله، ص٢٣.
(٢) انظر الماوردي (ت٤٢٩هـ) أعلام النبوة، ص,٢١٧ حديثه عن الجن بأنه «من العالم المميز يأكلون ويتناكحون ويتناسلون ويموتون وأشخاصهم محجوبة عن الأبصار وإن تميّزوا بأفعال وآثار إلا أن يخصّ الله برؤيتهم من يشاء». وانظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص١٣٢ .
(٣) الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص١٠٣ .
(٤) ذكر القاضي عبد الجبار أن المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ثلاثة:
أ- التفضل: وهو النفع الذي يوصله فاعله لغيره أو لا يوصله.
ب- العوض: النفع المستحق لا على سبيل التعظيم.
ج- الثواب: النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم.
انظر شرح الأصول الخمسة، ج١، ص,٣٨ قال الثعالبي في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]. أي لمّا علمنا ضعفكم عن الصبر عن النساء خففنا عنكم بإباحة الإماء قاله مجاهد وغيره وهو ظاهر مقصود الآية ثم بعد هذا المقصد تخرج الآية مخرج التفضل لأنها تتناول كل ما خففه الله عن عباده وجعله الدين يسرا. تفسير الثعالبي، ج١، ص٣٦٥ .

عليه قوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ [النساء: ١٧٣]. واستعان بما روي للإمام علي -رضي الله عنه- قوله: الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة. ويقول ابن عباس -رضي الله عنه-: الحسنى حسنة، والزيادة عشر أمثالها. وبما قاله الحسن -رضي الله عنه-: عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف. وعن مجاهد - رضي الله عنه-: الزيادة مغفرة من الله ورضوان. وعن يزيد بن شجرة: الزيادة أن تمرّ السحابة بأهل الجنة فتقول: ما تريدون أن أمطركم؟ فلا يريدون شيئا إلا أمطرتم[1]. ويدل تعدد معنى هذا اللفظ عندهم على اختلافهم في تفسيرها. ويبدو حسب أبي حيان الأندلسي أن الزمخشري قد نقل عَرْضَه فيها عن الجبائي[2].

وإذا لم تتفق أحد أصولهم مع أي حديث شريف يتأوله أو يجعله من الأحاديث الموضوعة؛ لذا قال بعد عرض معنى الزيادة: «وزعمت المشبهة والمجبرة أن الزيادة في النظر إلى وجه الله تعالى وجاءت بحديث موضوع: **«إذا دخل أهلُ الجنة الجنةَ نودوا أن يا أهل الجنة فيكشف الحجاب فينظرون إليه فوالله ما أعطاهم الله شيئا هو أحب إليهم منه»**[3].

ونريد أن نقول بأن اختلافهم في تفسير (الزيادة) راجع لإبهام الكلمة عند بعضهم غير أنه يرجع في محصّلته إلى معنيين: الأول: معناه رؤية الله عز وجل، يدل عليه النقل. أي أنّ الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى الله تعالى. ويدل عليه العقل وهو أن الحسنى لفظة مفردة دخل عليها التعريف فانصرف إلى معهود سابق هو دار السلام الذي تقرر عند المسلمين أنها لفظة دالة على الجنة وما

---

(١) لكشاف، ج٢، ص٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٢) انظر البحر المحيط في التفسير، ج٦، ص٤٤ .

(٣) الكشاف، ج٢، ص, ٢٣٤ جاء ذكر الحديث في صحيح مسلم رقم ٢٦٦ رواه صهيب بن سنان: «إذا دخل أهل الجنة الجنة قال: يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا أزيدكم. فيقولون: ألم تبيّض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجّنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل» وفي سنن الترمذي: عن النبي ﷺ في قوله: «للذينَ أحْسَنُوا الحسنَى وزيادةٌ» قال: إذا دخل أهل الجنة نادى منادي إنّ لكم عند الله موعدا. قالوا: ألم تبيّض وجوهنا وينجّنا من النار ويدخلنا الجنة؟ قالوا: بلى. قال: فينكشف الحجاب. قال: فوالله ما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه. وانظر سنن الترمذي الحديث رقم, ٣٠٣٠ وكذا مسند أحمد الحديث رقم ٢٢٧٩٩ وهو حديث مرفوع للرسول ﷺ.

فيهـا من المنافع والتعظيم. وإذا ثبت هذا وجب أن يراد بالزيادة أمر مـغاير لكل ما في الجنة من المنافع والتعظيم، وإلا لزم التكرار، وكل من قـال بهذا؛ قال: إنما هو رؤية الله تعالى[(١)].

أما محـصّلة المعنى الثاني فلم يجوّز فيه أصـحابه حمل الزيادة على الرؤية وهم المعتزلة؛ منهم الزمخشري بأدلة:

الأول: يدل العقل أن الرؤية ممتنعة.

الثـاني: أن الزيادة يجب أن تكون مـن جنس المزيد عليـه، وليـست رؤية الله تعالى من جنس نعيم الجنة.

الثالث: يوجب مـعنى الزيادة التي هي النظر إلى وجه الله عـز وجل التشبـيه؛ لأن النظر تقليب الحدقة إلى جهة المرئي وهو يقتضي كون المرئي في جهة وهو مؤدٍ إلى التشـبيه أيضا. لذا أقـرّ المعتزلة أن لفظ (الزيادة) لا يمـكن حمله على الرؤية، وإنما هو ما يزيده الله سبحانه على الثواب وهي التفضل[(٢)].

والآية: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٤٦]: يروي فـيها الزمخـشري القراءة التي تتفق مع مـذهب المعتزلة؛ قال: «وعن إبراهيم ويحـيى بن وثاب أنهما قرآ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهَ﴾ بالنصب. على أن موسـى -عليه السلام- هو المكلم ليـبيّنوا أن كلام الله تعـالى محدث؛ إذ قـالت المعتزلة: إن القـرآن كلام الله سبـحانه، وإنه مخلوق لم يكن ثم كان[(٣)]. ولكن كثيرا من علماء التفسير السنيين يذهبون إلى أن النحـاة أجمـعوا على أنه إذا أُكّـد الفعل بالمصـدر لم يكن مجـازا، وإنما هو على

---

(١) انظر الرازي، مـفاتيح الغـيب، ج١٧، ص٧٧-٧٨, قال الـقرطبي، روي من حـديث أنس قال: سـئل رسول الله ﷺ في قـوله تعالى (وزيادة) قـال: للذين أحسنوا العـمل في الدنيا لهم الحسنى وهي الجنة والزيادة النظر إلى وجـه الله الكريم. وهو في رواية قول لأبي بكر الصـديق وعلي ابن أبي طالب. وفي رواية لحذيفة وعبادة بن الصـامت وكعب بن عجرة وأبي موسى وصـهيب وابن عبـاس. وهو قول جماعة من التابعين وهو الصحيح في الباب. انظر تفسير القـرطبي، تحقيق أحمد عـبد العليم البردوني، ج٨، ص, ٣٣٠ وانظر تفسير ابن كثيـر، ج٤، ص,٢٢٩ وكذا السيوطي، الدر المنثور، ج٤، ص٣٥٦-٣٥٧-٣٥٨.

(٢) انظر الرازي، التفسير الكبير، ج١٧، ص ٧٨.

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محـمد محيي الدين عبد الحميد، ج٢، ص,٢٥٦ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٩٥.

الحقيقة، ومثله قوله عز وجل السابق، هذا أولا. أما ثانيا فقراءة الجمهور رفع لفظ، الجلالة (اللهُ) على أن الله تعالى هو الذي كلم موسى على غير قراءة النخعي وابن وثاب، وتكليما: مصدر مؤكد رافع لاحتمال المجاز كما قال الفراء: إن العرب تسمي ما وصل إلى الإنسان كلاما بأي طريق وصل، ولكن لا تحققه بالمصدر؛ فإذا حقق وأُكّد بالمصدر لم يكن إلا حقيقة الكلام[١]. وبالتالي يدل على بطلان قول القائلين من المعتزلة: خلق لنفسه كلاما في شجرة فسمعه موسى -عليه الصلاة والسلام- فكلام الله تعالى حسبهم منزّل على رسول الله ليس بمخلوق أو محدث[٢].

والمعتزلة لم ينفوا الصفات القديمة إذا كان القصد بها عين الذات، وإنما أنكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذوات قديمة قائمة وراء الذات لما فيه من تعدد القدماء مستدلّين بأن الصفات لو كانت زائدة على الذات فإمّا أن تكون محدثة؛ فيلزم قيام الحوادث بذاته عز وجل. وإما أن تكون قديمة؛ فيلزم أن تشارك الذات في القدم والوجوب بالذات. وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء. وقد كفر النصارى لقولهم بقدماء ثلاثة[٣]؛ فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك؟ ثم قالوا: إن من أثبت الكلام قائما بذات الله عز وجل إما أن يثبته حالا في الله تعالى، والله سبحانه يستحيل

---

(١) انظر ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ج٢، ص,٢٥٦ تفسير البغوي (ت٦١٦هـ)، معالم التنزيل، ج١، ص٥٠٠، والعكبري (ت٦١٦هـ)، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، إحياء الكتب العربية (د.ت)، ج١، ص,٢٠٣ وكذا المقدسي (ت٦٢٠هـ)، حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ج١، ص,٤٠ وتفسير القرطبي (ت٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ط٢، ج١، ص,٢٥٠ وكذا تفسير أبي السعود (ت٩٥١هـ). إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج٢، ص,٢٥٦ والشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج١، ص٥٣٨ .

(٢) انظر تفسير القرطبي، ج٦، ص,١٨ وكذا ابن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)؛ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق عواد معروف وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ط١، ج١، ص٤٩ .

(٣) قال النصارى: الله ثالث ثلاثة كان عليه جمهورهم قبل انقسامهم إلى اليعقوبية والملكانية والنسطورية. وهم قالوا الإله القديم جوهر واحد يعمّ ثلاثة أقانيم أبا والدا غير مولود وابنا مولود غير والد وزوجا متتبعة بينهما. وقد كذبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]. وقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١]. وغيرهما من الآيات. انظر تفسير الطبري، ج٦، ص,٣١٣ قال القرطبي: هم مجمعون على التثليث، وبأن الله جوهر واحد له ثلاثة أقانيم، وجعلوا كل أقنوم إلها ويعنون بالأقانيم الوجود والحياة والعلم، وقد يعبرون عنها بالأب والابن وروح القدس؛ =

أن يكون محلا لأنّ المحلّ متحيّز والمتحيّز محدث، وقد ثبت قدمه عز وجل. وإما أن يثبتوه موجودا في لا محل وهو محال كذلك؛ لذا فإن حكم الكلام مقصور على محله، منه يسمع وعليه يضاد ضده؛ فلو وجد في لا محل لانقلب جنسه وهذا محال(١).

ولما كان المعتزلة يطلقون لفظ المخلوق على كلام الله(٢)، فإن القرآن الكريم مخلوق لأنه كلام الله وبالتالي فهو محدث لا يصح أن يكون أحْدَثَهُ في ذاته لأن الكلام عندهم حروف منتظمة وأصوات متقطعة إذا تكلّم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عَرَض(٣)، فأصبحت ذاته محلا للحوادث. ويمتنع إحداثه لا في محل كما ذكره القاضي عبد الجبار من قبل لأن الأصوات أعراض وأجسام تتطلب حيّزا تقوم به، فلم يبق إلا أن يحدثه في محل، لذا يرى المعتزلة الله تعالى متكلما ولكن ليس بكلام قديم، وإنما بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إليه وهو ليس قائما به بل خارجا عن ذاته يحدثه في محل فيسمع من المحل مشترطين أن يكون المحل جمادا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله تعالى(٤).

ولكن أهل السنة أجمعوا على أن كلام الله تعالى صفة له أزلية، وأنه غير مخلوق ولا محدث ولا حادث، وبأنه لا يجوز حدوث كلامه فيه لأنه ليس محلا للحوادث، ولا في غيره لأنه يقتضي أن يكون غيره متكلما آمرا ناهيا، ولا يجوز حدوث كلامه لا في غير محل لأن الصفة لا تقوم بنفسها؛ لذا بطل حدوث كلامه وصح أنه صفة له أزلية(٥).

= فيقصدون بالأب الوجود وبالابن المسيح وبالروح الحياة. ويرجع كلامهم إلى التمسك بأن عيسى إله بالذي كان يجريه الله تعالى على يديه من خوارق العادات الخارجة عن مقدور البشر لذا ينبغي حسبهم أن يكون المقتدر عليها موصوفا بالإلهية. انظر تفسير القرطبي، ج٦، ص٫٢٣ وانظر تفسير البيضاوي، ج٢، ص٫٢٨٣ وكذا تفسير أبي السعود، ج٢، ص٢٦٠ .

(١) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٫٢٠٥ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٨٥

(٢) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٤٥ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج١، ص٢٦٧، ج٢، ص٢٥٦ وما بعدها.

(٤) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣٠٥-٫٣٠٦ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٨٥-٫٨٦ ود. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢١٨-٢١٩ .

(٥) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٣٧، وكذا محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج١، ص٤٠٩ .

ومما استعان به الزمخشري في القراءات لغرض مذهبي قوله عند الآية: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٨٨]: «(غلف) جمع أغلف أي هي خلقة وجبـلّة مغشاة بأغطية لا يتـوصل إليها ما جاء به محمد ﷺ ولا تفقهه»[١]. فالمصنّف لما شعر أن هذا لا يتفق مع مذهبه لأن الآية الكريمة تشعر بأن الله خلق قلوبهم على حالة لا تـقبل معها الإسـلام أي يكون هو الذي منعهم عن الهدى وألجأهـم إلى الكفر قال: «ثم ردّ الله أن تكون قلوبهم مخلـوقة كذلك لأنها خلقت على الفطرة والتـمكن من قبول الحق بأن الله لعنهم وخـذلهم بسبب كفرهم؛ فهم الذين غلفوا قلوبهم بما أحـدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة، وتسبّبوا بذلك في منع الألطاف التـي تكون للمتـوقع إيمانهم وللمـؤمنين»[٢]؛ لهذا قـرأها الزمخشري (غُلُف) بـضم اللام مخففة. قال: «وقيل: غلف تخـفيف غلف جمع غلاف: أي قلوبنا أوعية للعلم فنحن مـستغنون بما عندنا عن غيره وروي عن أبي عمـرو قلوبنا غلف بضـمتين»[٣]. وأنت تجد شـيوخـهم مثل الأصم قـد استعمل القـراءات لغرض المذهب ذلك مـانقف عليـه في الأوجه التي ذكـرها فخـر الدين الرازي لمعنى (غلف): أحدهـا: أنه جمْع أغلف والأغلُف ما كـان في غلاف أي قلوبنا مغشاة بأغطية مانعة مـن وصول أثر دعوتك إليها. وثانيها: روى الأصم عن بعضـهم أن قلوبهم غلف بالعلم ومملوءة بالحكمـة فلا حاجـة معهـا بهم إلى شرع محمـد ﷺ. وثالثها: غلف أي كالغلاف الخـالي الذي لا شيء فيه مما يصح على صحة قولك[٤]. إلا أن الطبري قبله قال بأن القراءة الـتي لا يجوز غيرها في قوله تعالى: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ إنما هي قراءة من قرأ (غلف) بتـسكين اللام بمعنى إنها في أغشية وأغطية لاجـتماع الحجة من القراء وأهل التأويل على صحـتها وشذوذ قراءة من خالفها بأن قرأها بضم اللام[٥].

---

(١) الكشاف، ج١، ص٢٩٥ .
(٢) م ن، ج١، ص٢٩٥ .
(٣) م ن، ج١، ص٢٩٥ .
(٤) انظر التفسير الكبير، ج٣، ص١٧٨ .
(٥) انظر تفسيـر الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٤٠٧-٤٠٨، وانظر تفسـير القرطبي، =

والزمخشري مفسّر نقليّ يذكر في تفسيره سبب النزول ومناسبته، ويسند الرواية إلى أصحابها؛ فقد قال في الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦] عن الحسن وقتادة لما ذكر الله الذباب والعنكبوت في كتابه وضرب للمشركين به المثل ضحكت اليهود، وقالوا: ما يشبه هذا الكلام كلام الله؛ فأنزل الله عز وجل هذه الآية[1]. وقال: وهو يفسر بالمأثور كذلك حين كان يتحدث عن ضرب المثل بالذباب والعنكبوت عند قوله تعالى: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ بأن فيه معنيين: الأول: ما تجاوزها وزاد عليها في المعنى الذي ضربت فيه مثلا وهو الحقارة والقلة. الثاني: ما زاد عليها في الحجم، وكأنه أراد أن يرد ما استنكروه من ضرب المثل بالذباب والعنكبوت لأنهما أكبر من البعوضة كقولك: فلان بخل بالدرهم والدرهمين وهو لا يبالي أن يبخل بنصف درهم فما فوقه، يقصد بما فوقه الدرهم والدرهمان «كأنك قلت فضلا عن الدرهم والدرهمين»[2].

ولما كان المعتزلة يعتقدون على خلفية السببية أن الإشراك بالله تعالى والإضلال من جملة المخلوقات التي تخرج عن مخلوقاته عز وجل لاعتقادهم أن الإنسان هو الذي يخلقها، أوْرَدَ الزمخشري من النقل ما يدعم به رأيهم قائلا: «عن مالك بن دينار -رحمه الله- أنه دخل على محبوسٍ قد أُخذ بمال عليه وقُيّد. فقال: يا أبا يحيى أما ترى ما نحن فيه من القيود؟! فرفع مالك رأسه فرأى سلّة، فقال: لمن هذه السلّة؟ فقال: لي. فأمر بها تنزل. فإذا دجاج وأخبصة، فقال مالك: هذه وضعت القيود على رجلك»[3]. وقد ردّ أهل السنة معنى هذا التفسيرالذي يذهب إلى أن الله سبب الإضلال وليس خالقا له وكالذي اتضح في أن السلة سبب قيد هذا الرجل المحبوس، وبأن إسناد الفعل لله تعالى مجاز لا حقيقة[4].

= تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢هـ، ط٢، ج٢، ص٢٢-ج٦، ص٨، وابن منظور (ت٧١١هـ) لسان العرب، دار صادر بيروت، ط١، ج٩، ص٢٧١، وشهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري (ت٨١٥هـ) التبيان في تفسير غريب القرآن، ج١، ص٩٨-١٩٥، وكذا شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، العجاب في بيان الأسباب، ص٢٧٩-٢٨٠، وكذا السيوطي (ت٩١١هـ)، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م، ج١، ص٢١٤.

(١) الكشاف، ج١، ص٢٦٣ .

(٢) الكشاف، ج١، ص٢٦٥ .

(٣) م ن، ج١، ص٢٦٧ .

(٤) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٦٧-٢٦٨ .

ويكاد يتحفظ أمام بعض الأحاديث الشريفة التي لا تنسجم أفكارُ المعتزلة معها. قال عند الآية: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران: ٣٦] قال: وما يروى من الحديث: «**ما من مولود إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه إلا مريم وابنها**»؛ فالله أعلم بصحته» ثم أضاف: «فإن صح فمعناه: أن كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها فإنهما كانا معصومين، وكذلك كل من كان في صفتهما كقوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩، ٤٠]، واستهلاله صارخا من مسه تخييل وتصوير لطمعه فيه بأنه يمسّه ويضرب بيده عليه، ويقول هذا ممن أغويه ثم استعان بقول ابن الرومي تأكيدا لهذا الضرب من التصوير:

لما تؤذن الدنيا به من صروفها ... يكون بكاء الطفل ساعة يولد

وأما حقيقة المس والنخس كما يتوهم السنيون[1] فكلا، فلو يسلط إبليس النخس على الناس لامتلأت الدنيا صراخا وعياطا مما يبلونا به من نخسه[2].

ويعتمد على نص القرآن ليبرز أن الله تعالى لا يضل عباده قال عند الآية: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَٰؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ [الفرقان: ١٧]: «وفيه كسر بيّن لقول من يزعم أن الله يضل عباده على الحقيقة حيث يقول للمعبودين من دونه: أأنتم أضللتموهم أم هم ضلوا بأنفسهم فيتبرؤون من إضلالهم؛ ويستعيذون به أن يكونوا مضلين، ويقولون بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء وآبائهم تفضل جواد كريم، فجعلوا النعمة التي حقها أن تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر؛ وكان ذلك سبب هلاكهم. فإذا برأت الملائكة والرسل أنفسهم من نسبة الإضلال الذي هو عمل الشياطين إليهم واستعاذوا منهم، فهم لربّهم الغني العدل أشد تبرئة وتنزيها منه. ولقد نزهوه حين أضافوا إليه التفضل بالنعمة والتمتيع بها. وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به

(١) يطلق عليهم الزمخشري «أهل الحشو».

(٢) انظر الكشاف، ج١، ص٤٢٦ .

للبوار إلى الكفرة فشرحوا الإضلال المجازي الذي أسنده الله إلى ذاته في قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ﴾ [الرعد: ٢٧]، ولو كان هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أن يقولوا بل أنتم أضللتم»(١).

ويتخذ من نص القرآن الكريم أساسا ليثبت أحد أصولهم الفكرية في أنّ الظالم كافر قائلا عند الآية: ﴿وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ١٩]: «العذاب الكبير لاحقٌ بكل من ظلم، والكافر ظالم لقوله: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] والفاسق ظالم؛ لقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١](٢).

وهو حين يخالف ما يذهب إليه أهل السنة في أن المؤمن العاصي موعود بالجنة وهو يدخلها لأن الله وعده بذلك ووَعْدُهُ صدق وحق؛ يذكر عند الآية: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] بأنه: «حسم أطماع المتمنين» موظفا الحديث الشريف: «وعن النبي ﷺ: **يقول الله تعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بله ما أطلعتهم عليه**»(٣). ولا يرى السنيون مخلدا في النار سوى الكافر أما من اقترف ما دون ذلك فليس بواجب له الخلود. ويعتمد على قراءة ابن عباس وابن مسعود ليؤكد أحد أصول المعتزلة في أن المؤمن العاصي لا يغفر له إلا بشرط التوبة. وهذا ما ذكره عند الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣]. «وفي قراءة ابن عباس وابن مسعود (يغفرُ الذنوب جميعًا لِمَنْ يشاء) والمراد بمن يشاء من تاب لأن مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله لا لملكه وجبروته»(٤).

ويعتمد على الرواية والنقل في تنزيه الله عز وجل عن معنى التجسيم إثباتا لقدرته في قوله سبحانه: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] «ما يروى أن جبريل جاء إلى الرسول ﷺ فقال: يا أبا القاسم إن الله يمسك السماوات

(١) الكشاف، ج٣، ص٨٦ .
(٢) م ن، ج٣، ص٨٧ .
(٣) م ن، ج٣، ص٢٤٣ .
(٤) الكشاف، ج٣، ص٤٠٣ .

يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع والشجر على إصبع، والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع ثم يهزهن فيقول: أنا الملك؛ فضحك رسول الله ﷺ تعجبا مما قال، ثم قرأ تصديقا له ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]. ثم قال الزمخشري: «إنما ضحك أفصح العرب ﷺ وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا هزّ ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة، والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة»[1].

ويوظف نص القرآن الكريم ليؤكد أن أدلة العقل على التوحيد سابقة لأدلة الوحي «البينات مقوية لأدلة العقل ومؤكدة لها ومتضمنة ذكرها نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٥]، وأشباه ذلك من التنبيه على أدلة العقل كان ذكر البينات ذكرا لأدلة العقل والسمع جميعا، وإنما ذكر ما يدل على الأمرين جميعا لأن ذكر تناصر الأدلة أدلة العقل وأدلة السمع أقوى في إبطال مذهبهم» ثم أضاف «وإن كانت أدلة العقل وحدها كافية»[2].

ويتأول قوله عز وجل: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٥] بما يوافق فكر المعتزلة في أن الله عز وجل لا ينهى عما يريد وإن وقع النهي عنه فعلى خلاف الإرادة لأن إرادة الله تعالى عندهم غير مراده وغير أمره[3]، فقال: «فإن قلت: كيف جاز أن يقيض لهم القرناء من الشياطين وهو ينهاهم عن اتباع خطواتهم؟ قلت: معناه أنه أخذلهم ومنعهم التوفيق لتصميمهم على الكفر فلم يبق لهم قرناء سوى الشياطين، والدليل عليه: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا﴾ [الزخرف: ٣٦] لكن السنيين يبنون قاعدتهم على أن الله تعالى «قد ينهى عما يريد وقوعه، ويأمر بما لا يريد حصوله» كما هو في

---

(١) م ن، ج٣، ص٤٠٨-٤٠٩ .

(٢) الكشاف، ج٣، ص٤٣٥-٤٣٦ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٦٦-٢٦٧ .

الآية؛ والأمر عندهم نوعان: أمر تكوين وأمر تشريع. الثاني: قد يعصى ويخالف أما الأول فلا؛ لذا فقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦] لا يناقض قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، فلا حاجة إلى تقدير (أمرنا مترفيها بالطاعة فعصونا وفسقوا فيها) بل الأمر هنا أمر تكوين وتقدير لا أمر تشريع[1].

ولما كان يوجب على الله تعالى العوض في الآلام التي تلحق الأطفال والمجانين، فسّر على هذا المراد المذهبي قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠] قائلا: «والآية مخصوصة بالمجرمين، ولا يمتنع أن يستوفي الله بعض عقاب المجرم ويعفو عن بعض» ثم أضاف: «فأمّا من لا جرم له كالأنبياء والأطفال والمجانين فهؤلاء إذا أصابهم شيء من ألم أو غيره فللعوض الموفى للمصلحة»؛ فهو يقرّ هذا مستعينا بالنقل قائلا: «وعن النبيّ ﷺ ما من اختلاج عرق ولا خدش عود ولا نكبة حجر إلا بذنب، ولما يعفو الله عنه أكثر»، وعن بعضهم: من لم يعلم أنّ ما وصل إليه من الفتن والمصائب باكتسابه، وأن ما عفا عنه مولاه أكثر كان قليل النظر في إحسان ربه إليه. وعن آخر: العبد ملازم للجنايات في كل أوان، وجناياته في طاعاته أكثر من جناياته في معاصيه، لأن جناية المعصية من وجه، وجناية الطاعة من وجوه، والله يطهر عبده من جناياته بأنواع من المصائب ليخفف عنه أثقاله في القيامة ولولا عفوه ورحمته لهلك في أول خطوة. وعن علي -رضي الله عنه- وقد رفعه: «من عفى عنه في الدنيا عفى عنه في الآخرة، ومن عوقب في الدنيا لم تثنّ عليه العقوبة في الآخرة».

ويستعين بالنقل والآثار أيضا عند الآية الكريمة: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٤، ١٥٥] «ولنصيبنكم بذلك إصابة تشبه فعل المختبر لأحوالكم هل تصبرون وتثبتون على ما أنتم عليه من الطاعة وتسلمون لأمر الله وحكمه أم لا بقليل من كل واحد

(١) ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص٤٨.

من هذه البلايا وطرف منه» ثم أضاف «وعن النبي ﷺ من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه»، وروي أنه طفئ سراج رسول الله ﷺ فقال: «إنا لله وإنا إليه راجعون، فقيل: أمصيبة هي؟ قال: نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة»، وإنما قلل (بشيء) ليؤذن أن كل بلاء أصاب الإنسان وإن جلّ ففوقه ما يقلل إليه، وليخفف عليهم ويريهم أن رحمته معهم في كل حال لا تزايلهم، وإنما وعدهم بذلك قبل كونه ليوطّنوا عليه نفوسهم، ونقص: عطف على شيء أو على الخوف بمعنى، وشيء من نقص الأموال: «والخطاب في (وبشّر) لرسول الله ﷺ ولكل من يأتي منه البشارة». ثم أضاف «وعن الشافعي رحمه الله الخوف خوف الله والجوع صيام رمضان والنقص من الأموال والزكوات، والصدقات، ومن الأنفس الأمراض، ومن الثمرات موت الأولاد» وعن النبيّ ﷺ: «إذ مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة: أقبضتم ولد عبدي؟ فيقولون: نعم؛ فيقول: أقبضتم ثمرة قلبه؟ فيقولون: نعم؛ فيقول الله تعالى: ماذا قال عبدي؟ فيقولون: حمدك واسترجع[1]، فيقول الله تعالى: ابنوا لعبدي بيتا في الجنة، وسموه بيت الحمد»[2]، فالمحن ليست عقوبة لأن الله سبحانه وعد بها المؤمنين، وإنما هي مصلحة ونعمة، لذا أمر عز وجل بالصبر عليها لأن هذا الصبر يؤدي إلى الدرجة العظيمة، يفهم ذلك من التبشير بها، ومنه يعدّ الصبر واجبا على كل ما هو عدل ومصلحة.

ويفسر قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣] بناء على قاعدة جمهور[3] المعتزلة في أن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات: «أي لا تحبطوا الطاعات بالكبائر كقوله تعالى: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ [الحجرات: ٢] إلى أن قال: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ [الحجرات: ٢] ثم استعان في هذا السياق بالنقل: «وعن أبي العالية: كان أصحاب رسول الله ﷺ يرون أنه لا يضرّ مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الشرك عمل حتى نزلت ﴿وَلَا تُبْطِلُوا

(١) استرجع: قال: (إنا لله وإنا إليه راجعون).
(٢) الكشاف، ج١، ص٣٢٣-٣٢٤ .
(٣) أنظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٣٧٩ .

أعْمَالَكُمْ ﴾ [محـمد: ٣٣]؛ فكانوا يخافون الكبـائر عن أعمالهم. وعن حـذيفة: فخـافوا أن تحـبط الكبائـر أعمالـهم. وعن ابن عمـر: «كنا نرى أنه ليس شيء من حسناتنا إلا مقبولا حتى نزل: ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ (الآية)، فقلنا: ما هذا الذي يبطل أعمالنـا؟ فقلنا: الكبائر الموجبات والـفواحش حتى نزل: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴾ [النساء: ٤٨]، فكفـفنا عن القول في ذلك؛ فكنا نخاف على من أصاب الكبائر ونرجو لمن لم يصـبها. وعن قتادة -رحمه الله: رحم الله عبدا لم يحبط عمله الصالح بعمـله السيء. وقيل: لا تبطلوها بمعصيتها. وعن ابن عـبـاس -رضي الله عـنه- لا تبطلوها بالرياء والـسـمـعـة. وعنه بالشك والنفاق. وقيل: بالعجب فإن العجب يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب. وقيل: لا تبطلوها صدقاتهم بالمنّ والأذى»[1]. أما أهل السنة فيـبنون رأيهم في هذه المسألة في أن الكبـائر التي هي دون الشرك لا تحـبط حسنة مكتـوبة لانتفـاء الظلم عن الله تعالى، وهم يقولون: الحسنات يذهبن السيئات. كما نصّ عليه الله في وعده ويرون أن الشرك بالله والكفر بالرسول عليه الصلاة والسلام يحبط جميع الحسنات[2].

ويستغل قراءة ابن مسعود للآية: ﴿ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ ﴾ [الحجرات: ٢] «فتحبط أعمالكم» بأنهـا أظهر نصا على ما أراد تخريج التـقدير بالآية في أن رفع الصوت والجهر به كليهما منصوص أداؤه إلى حبوط العمل[3]. «لأن ما بعد الفاء لا يكون إلا مسبـبا عما قـبله فيتنزل الحبـوط من الجهر منزلة الحلول من الطغيـان في قوله تعالى: ﴿ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي ﴾ [طه: ٨١]، والحبوط من حبطت الإبل: إذا أكلت الخضر فنفخ بطونهـا وربما هلكت»، ويستشهد له إلى جـانب اللغة بنص الحديث: ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «وإنّ مما ينبت الربيع لما يقتل حبطا أو يلمّ»[4]. وإذا كان جـماعـة المسلمين قد اخـتاروا النصب في قـراءة (كل شيء) من الآية الكريمة ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمـر: ٤٩]؛ وذلك ليقولوا كل شـيء مخلوق لله

(١) الكشاف، ج٣، ص٥٣٨-٥٣٩ .

(٢) انظر شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٦٢، وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٣، ص٥٣٨، وتفسير أبي بكر بن عبد الله (ت٧٥١هـ)، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص١٣١ .

(٣) م ن، ج٣، ص٥٥٧ .

(٤) م ن، ج٣، ص٥٥٧ .

تعالى بقدرة؛ قال الطبري معناه: «إنا خلقنا كل شيء بمقدار قدرناه وقضيناه» وقال: «فيه بيان أن اللهَ جل ثناؤه توعد هؤلاء المجرمين على تكذيبهم في القدر مع كفرهم به»[(١)]، وقد خرّج بعض نحاة البصرة (كل) على النصب وفق لغة من قال: عبدَ الله ضربته لكثرتها في لغة العرب. غير أنها رفعت في لغة، ورفعت على وجه آخر بجعل(خلقناه) من صفة الشيء[(٢)]. وقيل: نصب لأن (خلقناه) فعل لقوله (إنا) وهو أولى بالتقديم إليه من المفعول، لذا أختير النصب. وجاء في تفسير السيوطي: (خلقناه بقدر): خلق الله الخلق كلهم بقدر وخلق لهم الخير والشر بقدر. وإجماع القراء على اختيار النصب إنما كان على اختيار نحاة الكوفة الدال على عموم الأشياء المخلوقات لله بخلاف اختيار الرفع على أصول البصريين الذي اعتمد عليه المعتزلة ليقروا بأنه ثمة مخلوقات لغير الله عز وجل[(٣)]. ويفهم ذلك من تفسير الزمخشري «وقرئ كل شيء بالرفع والقدر والتقدير، وقرئ بهما: أي خلقنا كل شيء مقدارا محكما مرتبا على حسب ما اقتضته الحكمة أو مقدرا مكتوبا في اللوح المحفوظ معلوما قبل كونه قد علمنا حاله وزمانه»[(٤)].

ويذكر القراءة التي توافق ما يريده في بعض أصول المذهب بأن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن الذي هو من مقتضيات حكمته عند الآية: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [السجدة: ٧]: «وقرئ خلقه على البدل أي أحسن خلق كل شيء وخلقه على الوصف: أي كل شيء خلقه فقد أحسنه»[(٥)]. ويحبذ في موقف آخر قراءة أبي السمال بفتح همزة (أمّا) في قوله سبحانه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣] ليبيّن على أصله الاعتزالي أن الشكر بتوفيق الله وبأن الكفر بسوء اختيار أهله: «وقرأ أبو السمال بفتح الهمزة في أما وهي قراءة حسنة، والمعنى: إما شاكرا فبتوفيقنا وإما كفورا فبسوء اختياره ولما ذكر الفريقين أتبعهما الوعيد أو الوعد»[(٦)].

---

(١) تفسير الطبري، ج٢٧، ص١١٠-١١١ .
(٢) م ن، ج٢٧، ص١١١ .
(٣) مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، ج٢، ص٧٠١ .
(٤) الكشاف، ج٤، ص٤١ .
(٥) الكشاف، ج٣، ص٢٤١ .
(٦) م ن، ج٤، ص١٩٥ .

واعتمد على نص القرآن الكريم تعريضا وإنكـار شفاعة مرتكبي الكبائر في قوله عز وجل: ﴿ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾ [النبأ: ٣٨] «وهما شريطتان أن يكون المتكلم منـهم مأذونا له في الـكلام» ثم أضاف: «وأن يتكلـم بالصواب فـلا يشفع لغـير مرتضى[1]. لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]».

ويستند إلى نص القرآن الكريم كدليل على أن الجن لا يُرون ولا يظهرون للعباد في قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧] قائلا: «وفيه دليل بيّن أن الجن لا يرون ولا يظهرون لـلإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأن زعم ما يدعى رؤيتهم زور ومخرقة»[2]، ولكنه تأويل يعارضه السنيون بما يوردونه من الحـديث الشريف الذي ذكر فـيه اعتـراض إبليس للرسول ﷺ فدعنه وأراد أن يربطه إلى سـارية من سواري المسجـد يلعب به الصبيـان حتى ذكر دعوة سليمان عليه السلام فتركه»[3]. وهذا إن صح هذا الحديث طبعا.

ويستعين بالمأثور في التسوية بين الكافر والعاصي فـيما يستدركانه بظهور الآيات وفي تخليدهما في النار عند قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨] بعد أن استند إلى ما رواه البراء بن عازب أنه قال: «كنا نتذاكر الساعة إذ أشرف علينا رسول الله ﷺ فقال: ما تتذاكرون؟ فقلنا: نتذاكـر الساعة. قال: إنها لا تقوم حتى تروا فيها عشر آيات: الدخان، ودابة الأرض، وخـسفا بالمغرب، وخسفا بالمشرق، وخـسفا بجزيرة العرب، والدجّال، وطلوع الشمس من مغربهـا، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى، ونارا تخرج من عدن»[4] ثم قال مفسرا للآية: «والمعنى أن أشراط الساعة إذا جاءت وهي ملجئة مضطرة ذهب أوان التكليف عندها فلم ينفع الإيمان حينئذ نـفسا غير مقدمة

---

(١) م ن، ج٤، ص٢١١ .

(٢) م ن، ج٢، ص٧٤-٧٥ .

(٣) انظر الإنصاف، هامش الـكشاف، ج٢، ص٧٥ وكذا جـولد زيهر، مذاهب التـفسـير الإسلامي، ص١٦٦-١٦٧ .

(٤) الكشاف، ج٢، ص٦٣ ذكر منه في سند الـترمذي حسنا صحيـحا (الجزء الخاص في التفـسير)، ج١، ص٦٤ .

إيمانها من قبل ظهور الآيات أو مقدمة الإيمان غير كاسبة في إيمانها خيرا؛ فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب خيرا»[١]. فهو يسوّي إذن بين الكافر والعاصي في الخلود، وفي عدم الانتفاع بما يستدركانه وقت ظهور الآيات. ويبدو أن هذا غير مخالف لأهل السنة لأنهم يعتقدون بدورهم أن اكتساب الخير لا يفيد بعد ظهور أمارات الساعة لكنهم يرون أن الإيمان السابق المتقدم ينفع ويفيد في السلامة من الخلود في النار[٢].

ثانيا: التأويل بالحمل على المجاز والتشبيه وتأويل التجسيم

اعتمد المعتزلة على ثلاث وسائل لتأكيد آرائهم المبنية على العقل:

الأولى: فرّقوا فيها بين المحكم والمتشابه؛ فعدّوا ما يعزز وجهة نظرهم من نصوص القرآن الكريم محكما دالا بظاهره، واعتبروا في الآن نفسه ما يدعم وجهة نظر خصومهم متشابها يعوزه التأويل.

الثانية: هدفوا بها إلى إزالة التناقض الذي يمكن أن يكون موجودا في آرائهم المعتمدة على العقل وبين ظاهر بعض آي الذكر الحكيم التي يستشهد بها خصومهم والتي يعدّونها هم متشابها.

أما الثالثة: فقد أنكروا فيها قدرة معارضيهم على معرفة السمعيات وفهمها؛ وذلك لأن صحة السمع قائمة على العدل والتوحيد والتي هي قضايا عقلية[٣].

لقد تناولوا أدلة الخصوم وكل ما يوهم بالتجسيم والمشابهة ولا يناسب مقام الألوهية. فاجتهدوا في فهم حقيقة معانيها الكامنة في ألفاظها بمنظور يستند إلى

---

(١) م ن، ج٢، ص٦٤ .

(٢) انظر تفسير الطبري، ج٨، ص٩٥-٩٦-٩٧ وما بعدها. وانظر تفسير القرطبي، ج١٣، ص٢٣٥، وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٦٣ وتفسير ابن كثير، ج٢، ص١٩٥-١٩٦ .

(٣) رأى المعتزلة أن الاستدلال بالقرآن الكريم لا يصح إلا بعد معرفة المتكلم بكل صفاته عز وجل من التوحيد والعدل، وبأنه تعالى حكيم لا يختار القبيح ولا يأمر به ولا يكذب في أخباره، وهذه كلها مسائل عقلية وليست من الاستدلال السمعي، لذا فالقرآن الكريم نفسه عندهم لابد أن يخضع في الاستدلال به للنظر العقلي وهم حين ركزوا على العقل لم يكونوا ليتصوروا بأنه يدل على خلاف ما يدل عليه القرآن. إذن قدموا المعرفة العقلية بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته، وبأن دلالة القرآن الكريم لا تعرف إلا بتقدم تلك المعرفة العقلية، وبهذا أصبحت الحاجة للقرآن وللسمع عندهم في عمومه تابعة للعقل. انظر د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص١٨١-١٨٢ .

أصولهم الفكرية غير بعيد عن الجدل والصراع الكلامي المثار آنذاك، وبنوا تعمقهم واستقصاءهم في ذلك على سلاح التأويل والمجاز[١].

وفي ضوء قاعدة المعتزلة التي حملوا فيها الآيات القرآنية التي يفهم من ظاهرها التجسيم على المجاز أوّل الزمخشري وصف الله تعالى «بالرحمة» على المجاز؛ قال: «فإن قلت: ما معنى وصف الله تعالى بالرحمة، ومعناها العطف والحنو، ومنها الرّحم لانعطافها على ما فيها؟ قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده لأن الملك إذا عطف على رعيته ورقّ لهم أصابهم بمعروفه وإنعامه كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنف بهم، ومنعهم خيره ومعروفه»[٢]، فقد أول «الرحمة» على المجاز لوجهين:

الأول: لأن معتقد المعتزلة يؤوّل كل ما يفهم من ظاهره التجسيم أو الحلول في جهة أو مكان تأويلا ينزّه الله سبحانه عن المشابهة والمماثلة؛ ولهذا أول وصف الله جل جلاله بالرحمة على معناه المجازي وقصد به الإنعام والمعروف، ولم يخرجه على معناه اللغوي الذي ذكره وهو العطف والحنو[٣] بمعنى الشفقة والرقة وهي من الكيفيات والأوصاف التي تتبع المزاج والله عز وجل منزّه عنها لما فيها من الدلالة على التجسيم والحلول.

الثاني: لأنه ينفي عن الله تعالى الصفات القديمة المستقلة عن ذات الله؛ فهو يعتقد بوصفه معتزليًا أن الله سبحانه «واحد في ذاته لا قسمة ولا صفة له وواحد في أفعاله لا شريك له؛ فلا قديم غير ذاته ولا قسم له في أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدور بين قادرين وذلك هو التوحيد»[٤].

ولا يقول الزمخشري في مذهبه بزيادة الصفات أو بخروجها عن ذات الله عز وجل لأن القول بها معناه أنها قديمة مع قدم ذات الله تعالى. وهذا يقود إلى أنه إذا

(١) م ن، ص١٩٤ .

(٢) الكشاف، ج١، ص٤٤ .

(٣) جاء في لسان العرب: الرحمة: الرقة والتعطف. وترحم عليه: دعا له بالرحمة. واسترحمه: سأله الرحمة. ورجل مرحوم ومرحّم شدد للمبالغة. مادة (رحم)، ج١٢، ص٢٣٠ والرازي محمد بن أبي بكر (ت٧٢١هـ)، مختار الصحاح، مادة (رحم).

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٥ .

شاركته عز وجل صفات كالرحمة والحياة والقدرة في القدم الذي هو أخص الوصف شاركته في الألوهية[(١)]. ومسألة الصفات خلافية بين أهل القبلة[(٢)].

فالله تعالى منزّه عن المماثلة وهو القديم الأزلي وغيره المحدث؛ لهذا لا يصح في معتقد المعتزلة أن تكون له صفات أزلية منفصلة عنه لأن القول بها تعدد والتعدد يتنافى مع التوحيد. وهكذا أسس الزمخشري تأويله على صرف اللفظة إلى المجاز لأنه ينفي الصفات خارج الذات أصلا ففرقته تقول: «هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة»[(٣)].

---

(١) انظر م ن، ج١، ص٥٧ .

(٢) قال القاضي عبد الجبار: «عند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو هو. وأراد به ما ذكره أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة ألا ترى أنه من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى. فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث. وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم إلا أنه لَمْ يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة»: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١١٨-١١٩ .

ولله تعالى صفات كثيرة منها صفة نفسية وهي الوجود، ويراها المتكلمون من الأمور الاعتبارية. ومنها صفات أسلوب مفهومها سلبي كالقدم والبقاء. ومنها صفات أفعال ككونه تعالى رازقا. ولا تقتضي هذه ولا التي قبلها ثبوت وصف قائم بالله تعالى. ومنها صفات ثبوتية كالقدرة والإرادة. انظر الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص٣٢، هامش١٠ .

وقد قسمها إمام الحرمين إلى صفات نفسية ومعنوية. حقيقة صفة النفس كل صفة إثبات للنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف. وصفات معنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف: انظر كتاب الإرشاد، ص,١٧ وهم قسموها إلى صفات ذات لا تنفك عن الذات ولا يوصف الله تعالى بضدها وهي العلم والقدرة والحياة. واختلفوا في صفة (سميع وبصير) وصفات فعل محتملة اختلاف الحال والشخص كالقول: خالق رازق محسن جواد ويرحم. وهي صفات تشتق من أفعاله تعالى كالرحمة والرزق وكالكلام الذي اختلفوا فيه: انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٦٢-٢٦٣-,٢٦٤ وكذا إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٣٤-٣٥-,٣٦ والايجي، المواقف في علم الكلام، ص,٩٦ وكذا د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص٢١٤ .

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص,٥٧ ولم يفرق السلف من أهل السنة الصفاتية المثبتة صفات أزلية لله تعالى بين صفات ذاته عز وجل وصفات الفعل. هم يخالفون المعتزلة لأنهم وجدوا الصفات في الكتاب العزيز والسنة الشريفة. وقد فهموا التوحيد كما أورده لهم الشهرستاني القائل: «أما التوحيد =

ورأى ابن المنير صفة الرحمة من صفات الأفعال، وبأنه يمكن تفسيرها بإرادة الخير فيرجع إلى صفات الذات[١]. وقد قالت الأشعرية بالأمرين كليهما، وقالت بما ماثلها من الصفات التي لا يصح إطلاقها بحقيقة معناها اللغوي على الله سبحانه، فمنهم أي من الأشعرية من صرفه إلى صفة الذات، ومنهم من صرفه إلى صفة الفعل. وقد ردّ الزمخشري صفة الرحمة إلى الإرادة لأنه فهم أن الرحمة التي معناها العطف والحنو ورقّة القلب لا تصلح نسبتها إلى الله تعالى لكونها تتضمن مفهوم الكيفية والوصف التابعة للمزاج تعالى الله عنها[٢]. وقد ذكر المرتضى اليمانيّ أن المسلمين أجمعوا «على أن حسن إطلاق الرحمة على الله من غير قرينة تشعر بالتأويل، ولا توقف على عبارة التنزيل، ولو كان ظاهرها القبح والذم والانتقاص لله عز وجل لم يحسن ذلك من العباد وإن ورد في كلام الله أقرّ في موضعه على قواعد علماء الكلام» ثم قال: «وثبت أن الرحمن مختص بالله تعالى وحده ويحرم إطلاقه على غيره ولو كانت الرحمة له مجازا ولغيره حقيقة كان العكس أوجب وأولى» ثم هو يستقبح تأويل هذا الاسم الشريف قائلا: «ويدلّك على قبح تأويل هذه الأسماء الشريفة في الفطر كلها أنك تجد المعتزلي يستقبح تأويل الأشعرية للحكيم غاية الاستقباح، والأشعري يستقبح تأويل المعتزلة للسميع البصير المريد غاية الاستقباح، والسنّي يستقبح تأويل المعتزلة والأشعرية للرحمن الرحيم الحكيم غاية الاستقباح، والكل يستقبحون تأويل القرامطة لجميع الأسماء الحسنى غاية الاستقباح»[٣].

= فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية أن الله تعالى واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له وواحد في أفعاله لا شريك له»: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٥ .

ولما كان المعتزلة لا يقولون بالصفات خارج الذات والسلف يثبتونها سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة. والصفاتية فرقتان: الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٣٠هـ) والمشبهة، ومنها أهل الحديث الذين احترزوا من التشبيه لتنافيه مع الألوهية. ومن المشبهة غالية الشيعة والحشوية: انظرالشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٠٤-١٠٥-١١٨ وما بعدها.

(١) انظر الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج١، ص٤٤ .

(٢) انظر الكشاف، ج١، ص٤٤-٤٥ .

(٣) إيثار الحق على الخلق، ص١٢٧-,١٢٨ وانظر شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري (ت٨١٥هـ)، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق د. فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م، ص٥٠ .

وقد قال حسن خان القنوجي: «هذه رحمة المخلوق ورحمة الرب تليق بجلاله لا يعلم كيف هي إلا هو»[١]. وإن ما يلزمهم في الإرادة نظير ما تجنّبوه في الرحمة. ورأى غيره من السنيين بأنها صفة تظهر في القلب وهي هنا إرادة الحنين بالعباد، وقيل: الإنعام على المحتاج[٢].

فهل كان المعتزلة والزمخشري معهم قد نفوا هذه الصفة[٣] من جهة أنهم لم يفهموا من صفات الله تعالى إلا ما يليق بالمخلوق، فعمدوا إلى نفي ذلك ومقابلته بالتأويل؟

ويتأول الزمخشري في هذا كل ما يفيد تجسيم الله أو تشبيه بالخلق وهي من قواعد الاعتزال، فقد لجأ في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] إلى تأويل «الغضب» لأنه يحمل معنى التجسيم والتشبيه لدلالته على الأعراض النفسية، ولأن أخذها على معناها الظاهر بحسب قواعد الاعتزال يشبه الله تعالى بخلقه؛ فما كان منه إلا صرف الكلمة عن ظاهر معناها إلى معنى مجازي يمنع وصف الله سبحانه بحقيقة الغضب ليدل على أن معناها هو إرادة الانتقام؛ لذا قال في تفسيره للآية السابقة: «ما معنى غضب الله؟ قلت: هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعل الملك إذا غضب

---

(١) قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص١٨ .

(٢) شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم، التبيان في تفسير غريب القرآن، ص٥٠ .

(٣) وردت الرحمة على أوجه: على وجه الإسلام ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]. والإيمان ﴿وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ﴾ [هود: ٢٨]. والجنة: ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٧]. والمطر: ﴿بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الأعراف: ٥٧]. والنعمة: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ [البقرة: ٦٤]. والنبوة: ﴿أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ﴾ [ص: ٩]. ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢]. والقرآن: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ﴾ [يونس: ٥٨]. والرزق: ﴿خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ﴾ [ص: ٩]. والنصر والفتح: ﴿إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾ [الأحزاب: ١٧]. والعافية: ﴿أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ﴾ [الزمر: ٣٨]. والمودة: ﴿رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ [الحديد: ٢٧]. و﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]. والسعة: ﴿تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]. والمغفرة: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ١٢]. والعصمة: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣].

انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص١٤٥-١٤٦, وكذا الغزي بن محمد بن محمد؛ إتقان ما يحسن من الأخبار، ج١، ص٤١٣ .

على من تحت يده، نعوذ بالله من غضبه ونسأله رضاه ورحمته»[(١)] فهو صرف معنى غضب الله إلى معنى مجازي هو إرادة الانتقام مثلما فعل في صرف المعنى الظاهر لكلمة الرحمة[(٢)] إلى معنى مجازي هو الإنعام، وتجنب بهذا وصف الله تعالى بحقيقة الرحمة لتضمنه الميل النفساني أي الشفقة؛ فالاسترحام الاستعطاف، وتراحموا تعاطفوا[(٣)]، وهي من الكيفيات التابعة للمزاج تنزّه الله عنها؛ وهكذا جاء تأويله منجذبا إلى تعزيز القاعدة الاعتزالية المذكورة. وهو يدرج في تأويله للغضب بإرادة الانتقام قصدا يَقتضيه معنى آخر عند المعتزلة هو أنهم أوجبوا على الله عز وجل معاقبة العصاة[(٤)]. أما أهل السنة فيوكلون الأمر إلى مشيئة الله تعالى الفعال لما يشاء الذي لا يسأل عما يفعل وهم يسألون؛ فهم لم يوجبوا العقاب،

---

(١) الكشاف، ج١، ص٧١ .

(٢) انظر بعض معاني الرحمة في باب الاستعارة، ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص١٤٥-١٤٦ .

والإرادة أصل الفعل منها: راد يرود إذا جاء وذهب ولم يطمئن. ورجل رائد الوساد إذا لم يطمئن عليه لِهَمٍّ أقلقه وبات رائد الوساد. وامرأة رؤود: طوّافة في بيوت جاراتها. ويقال أراد بمعنى تحرك: رادت الريح إذا تحركت ونسمت. وأراد الشيء أحبه. وأراد على الشيء: قصده إليه. وقد ذكر لسيبويه قوله: إرادتي بهذا لك أي قصدي بهذا لك. ابن منظور، لسان العرب (رود)، ج٣، ص١٩١ .

وقد يذكر (أراد) ويقصد به الحكم أي القضاء أو الاقتضاء؛ لذا فمعنى أن الله مريد هو أنه عز وجل حكم بأن ذلك كذلك، وقد يراد به الأمر فقولك الله مريد لأفعال العباد معناها أنه آمر بها والآمر بها غيرها. ومعنى أراد الله معاصي العباد عند بعض المعتزلة أنه خلّى بينهم وبينها. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٦٧ .

فالله سبحانه يريد أفعال عباده أي يأمر بها والأمر بها غيرها؛ لذا فالأفعال التي تقع من الإنسان إنما هي أفعال واقعة باختياره وإرادته عند المعتزلة بأن قوله تعالى: ﴿وَمَا تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الدهر: ٣٠]. تدل عندهم على التفويض والتمكين، وليست بمعنى أن الله أراد أفعال العباد. ومن هنا رأوا أن إرادة العبد لأفعاله لا تغالب إرادة الله لأن الله هو الغالب، وإنما أمهل العصاة للحكم ولم يجبرهم على الإيمان وذلك لأن المكره لا يستحق ثوابا. فالله أزاح عللهم وأقدرهم فمن أحسن يثاب ومن أساء يعاقب. والله عز وجل يعلم من الأزل لنفسه ما سيختاره الإنسان: انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٠٧-٢٠٨ .

(٣) انظر الزمخشري، أساس البلاغة، ص١٥٨ .

(٤) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٤٨, وهم يؤاخذون في مسألة الوجوب العقلي الذي اتسع عندهم ليشمل الفعل الإلهي؛ فصار الذي يقضي به العقل مثل وجوب الحكمة والصواب في الفعل البشري يحكم به ويوجبونه في الفعل الإلهي.

انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٥٣, وكذا نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، ص٢٦٤ .

ورأوا أن ما وعد به من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله حق ووعده صدق، وبهذا يؤكدون على أن العقاب هو حق إلهي له سبحانه أن يعاقب العاصي أو يعفو عنه على أن الشرك غير مغفور البتة. أما ما دونه من الكبائر فمغفور له حتى مع عدم التوبة، وكلاهما مغفور له معها[1]. ويبدو أن المعتزلة لا يفرقون بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر من ناحية أن كلاً منهما لا يغفر بغير توبة، وبأن الله عز وجل لا يشاء أن يغفرهما إلا للتائبين.

وقال الزمخشري في إسناد الختم إلى الله تعالى في الآية: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧]: «فإن قلت: فلمَ أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطرقه وهو قبيح، والله يتعالى عن فعل القبيح علوا كبيرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه، وقد نصّ على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩] ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ [الزخرف: ٧٦] و﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل»[2]. وقد أجاب عن سؤاله هذا بوجوه من التأويل[3]:

الأول: أن القوم لما أعرضوا عن الحق، وتمكن ذلك في قلوبهم وأسماعهم شبه بالوصف الخلقي المجبور عليه.

الثاني: أريد به تمثيل قلوبهم بقلوب البهائم، خلقها الله تعالى خالية عن الفطن؛ فعد إسناد الختم من باب التمثيل لقولهم طارت به العنقاء إذا أطال الغيبة وكأنهم مثلت حال قلوبهم بحال قلوب ختم الله عليها.

الثالث: أن ذلك في الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر لكن لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أسند إليه إسناد الفعل إلى المسبب.

---

(١) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٤٧، وكذا إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص١٥٢ وتفسير القرطبي، ج٤، ص٢٥٨ وابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف، هامش الكشاف، ج١، ص٧١-٧٢-٥٣٢ .

(٢) الكشاف، ج١، ص١٥٧ .

(٣) انظر م ن، ج١، ص١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١-١٦٢، وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج١، ص٨٠ وتفسير البيضاوي، ج١، ص١٤٧-١٤٨-١٤٩-١٥٠-١٥١-١٥٢ .

الرابع: أنه لما كان مقطوعـا بهم أنهم لا يؤمنون طوعا لم يبق طريق إيمانهم إلا بإلجاء وقسر ثم لم يقسرهم إبقاء على غرض التكليف عبّر عـن تركه بالختم، فإنه سدّ لإيمانهم.

الخامس: هو أن يكـون حكاية لما كان الكفرة يـقولونه تهكّما بهـم من قولهم: ﴿قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥].

والسادس: أن الختم منه على قلوبهم هو الشهادة منه بأنهم لا يؤمنون.

السابع: أنهم في قوم مخـصوصين، فعل ذلك بهم في الدنيا عقابا عـاجلا كما عجل بكثير من الكفار عقوبات في الدنيا.

الثامن: أن يكـون ذلك فَعَلَهُ بهم من غـير أن يحول بينهم وبـين الإيمان لضيق صدورهم عقوبة غير مانعة من الإيمان.

التاسع: أن يفعل بهم ذلك في الآخـرة لقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧].

والعاشر: ما حكى عـن الحسن البصري وهو اختيار أبي علـي الجبائي والقاضي أن ذلك سمـة وعلامة يَجعلهـا الله تعالى في قلب الكافـر وسمعه يسـتدل بذلك الملائكة على أنهم كفار وأنهم لا يؤمنون.

وذهب القرطبي (ت٦٧١هـ) في تفسير هذه الآيات قائلا: «بيّن سبحانه في هذه الآية المانعَ لهم من الإيمان بقـوله (ختم الله)، والختـم مصدر خـتمت الشيء ختما فهو مختوم ومختّم شُدّد للـمبالغة ومعناه التغطية على الشيء والاستيثاق منه حتى لا يدخله شيء ومنه: ختم الكتاب والباب وما يشبه ذلك حتى لا يوصل إلى ما فـيه ولا يوضع فيه غـير ما فـيه. وقال أهل المعانـي: وصف الله تعالى قلوب الكفار بعـشرة أوصاف: بالخـتم والطبع والضيق والمرض والرَّين والموت والقسـاوة والانصراف والحمية والإنكار»[1]. وقال: هذا المعنى الحسي للختم، وقال: يكون

(١) تفسير القرطبي، ج١، ص١٨٥ وما بعدها.

الختم معنى؛ فالختم على القلوب: «عدم الوعي عن الحق سبحانه مفهوم مخاطباته والفكر في آياته. وعلى السمع: عدم فهمهم للقرآن إذا تُلي عليهم أو دُعُوا إلى وحدانيته. وعلى الأبصار: عدم هدايتها للنظر في مخلوقاته وعجائب مصنوعاته. هذا معنى قول ابن عباس وابن مسعود وقتادة وغيرهم» ثم قال: «هذه الآية أدل دليل وأوضح سبيل على أن الله سبحانه خالق الهدى والضلال والكفر والإيمان» إلى أن قال[1]: «فاعتبروا أيها السامعون، وتعجّبوا أيها المفكرون من عقول القدرية القائلين بخلق إيمانهم وهداهم؛ فإنّ الختم هو الطبع فمن أين لهم الإيمان ولو جهدوا؛ وقد طبع على قلوبهم وعلى سمعهم وجعل على أبصارهم غشاوة، فمتى يهتدون أو من يهديهم من بعد الله إذا أضلهم وأصمهم وأعمى أبصارهم ﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلا هَادِيَ لَهُ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

وكان فعل الله عدلا فيمن أضله وخذله إذ لم يمنعه حقا وجب له فتزول صفة العدل، وإنما منعهم ما كان له أن يتفضل به عليهم لا ما وجب لهم. ويرد القرطبي على المعتزلة قائلا: «فإن قالوا: إن معنى الختم والطبع والغشاوة التسمية[2] والحكم والإخبار بأنهم لا يؤمنون، لا الفعل. قلنا: هذا فاسد لأن حقيقة الختم والطبع إنما هو فعل ما يصير به القلب مطبوعا؛ لا يجوز أن تكون حقيقته التسمية والحكم؛ ألا ترى أنه إذا قيل: فلان طبع الكتاب وختمه كان حقيقة أنه فعل ما صار به الكتاب مطبوعا ومختوما لا التسمية والحكم. هذا ما لا خلاف فيه بين أهل اللغة، ولأن الأمة مجمعة على أن الله تعالى قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهم كما قال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، وأجمعت الأمة على أن الطبع والختم على قلوبهم من جهة النبي عليه الصلاة والسلام والملائكة والمؤمنين ممتنع، فلو كان الختم والطبع هو التسمية والحكم لما امتنع من ذلك الأنبياء والمؤمنون لأنهم كلهم يسمون الكفار بأنهم مطبوع على قلوبهم، وأنهم مختوم عليها، وأنهم في ضلال لا يؤمنون، ولا يحكمون عليهم بذلك. فثبت أن الختم والطبع هو معنى غير التسمية والحكم، وإنما هو

(١) انظر م ن، ج١٥، ص٢٥٠ .

(٢) م ن، ج١، ص١٨٧ .

معنى يخلقه الله تعـالى في القلب يمنع من الإيمان به، دليله قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ⑫ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ [الحجر: ١٢، ١٣]».

وقد ذكر هـذا علماء قبله منهم إمام الحـرمين الذي ذكر أن الآيات: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] وقوله سبحانه: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، وقوله عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ [المائدة: ١٣]: «نصوص في أن الله تعالى يصـرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من أراد صرفـه من العباد (..) فاقـتضت الآيات كون الأكنة مـانعة من إدراك الإيمان»[1] ثم قال: «والسـمة التي اخترعوا القول بها لا تمنع من الإدراك»[2].

وليس إسناد الختم إلى الله عـز وجل حقيقـيا عند المعتزلة بل جـعلوه مجازا[3] تحقيقا لقاعدتهم الاعتزالية؛ فإذا كـان الختم مستعارا لإحداث هيئة مانعة في القلب والسمع من خلوص الحق إليهمـا أو تمثيلا لحالة مشتملة عـليها لم يجز إسناده إلى الله عز وجل إذ يلزم منه على التقديرين أن يكون الله سبحانه مانعا من قبول الحق بختم القلوب ومن التوصل عليه بختم الأسمـاع. وكلاهما قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى بدليل عـقلي هو أنه تعالى مسـتغن عن القبـيح وعالم بقبـحه وبغناه عنه[4] فيـمتنع الصدور لحكمـته لا لخروجـه عن قدرته وبدلائل سمـعية نطق بهـا القرآن الكريم. إن نفي الظلم عنه ليس إلا لقبـحه فيعم القبـائح كلها. وإذا لم يكن آمرا بالفحشاء لم يكن فـاعلا لها أصلا. فإسناد الختم إذن مجـاز عند المعتزلة، والخاتم في الحقيقـة هو الكافر إلا أنّ الله سبحانه لما كـان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم مثلما يسند الفعل إلى السـبب. ومن هذا يقال: بنى الأمير المدينة لأن للفعل ملابسـات مختلفة تلابس الفـاعل والمفعول والمصدر والزمـان والمكان والمسبب له؛ فإسنادهم إلى الفـاعل حقيقة لكنه قـد يسند إلى هذه الأشياء مجـازا لأنها تضاهي

(١) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٨٩ .

(٢) م ن، ص٨٩ .

(٣) انظر الزمخشري، أساس البلاغة، ص١٠٣ (ختم).

(٤) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣-٤ .

الفاعل في ملابسة الفعل مثلما يضاهي الرجل الأسد في جرأته فيستعار له اسمه؛ وهذا فرع مسألة خلق الأفعال[١].

وليس ثمة قبيح على قاعدة أهل السنة بالنسبة على الله عز وجل بل الأفعال كلها بالنسبة إليه على سواء، ولا يتصور ظلم في أفعاله لأن الكل منه وبه وإليه "كل حادث مراده ولا يختص تعلق مشيئته سبحانه بنوع من الأفعال دون نوع بل هو مريد لوقوعها جميعا خيرها وشرها نفعها وضرها[٢]؛ فله تعالى أن يتصرف في الأشياء جميعها كما يشاء، وإنما يوصف بالقبح والظلم ونظائرهما أفعال العباد باعتبار كسبهم لها وقيامها بهم، وليس باعتبار إيجاد الله تعالى إياها فيهم[٣] قال عز وجل: ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧].

وينفي الزمخشري القبح عن الله تعالى ليقرّ بأنه عز وجل لا يفعل إلا الأصلح وهو أحد أصولهم الاعتزالية؛ فأنت تجده في قوله سبحانه: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] يقول: «فكيف جاز أن يوليهم الله مددا في الطغيان وهو فعل الشيطان ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢]، ويجيبُ عن سؤاله قائلا: «إما أن يحمل على أنهم لما منعهم الله ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بتزايد الرين[٤] والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور في قلوب المؤمنين؛ فسمى ذلك التزايد مددا وأُسند إلى الله سبحانه لأنه مسبّب عن فعله بهم بسبب كفرهم. وإما على منع القسر والإلجاء. وإما أن يسند فعل الشيطان إلى الله لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده»[٥].

---

(١) انظر تفسير النسفي (ت٧١٠هـ): (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، ج١، ص,١٥ وكذا الألوسي، روح المعاني، ج١، ص١٣٢-١٣٣ .

(٢) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٩٨ .

فسّر بعض أهل السنة ما ورد في ردودهم أو كلامهم بأن الخير والشر من الله عنوا به الصحة والمرض والغنى والفقر. انظر ابن الوزير ابن المرتضى اليماني، إيثار الحق على الخلق، ص٢٩٨ وما بعدها.

(٣) انظر حاشية السيد الشريف الجرجاني، هامش الكشاف، ج١، ص١٥٧-١٥٨ .

(٤) الرَّيْنُ: الطبع والدّنس. والرّيْن: الصّدأ الذي يعلو السيف والمرآة. وَرَانَ الثوبُ رينًا: تطبع. والرين كالصدأ يغشى القلب. وهو ما غطى على القلب وركبه من القسوة للذنب بعد الذنب. انظر الزمخشري، أساس البلاغة، (رين)، ص,١٨٧ وابن منظور، لسان العرب (رين)، ج١٣، ص١٩٢ .

(٥) الكشاف، ج١، ص١٨٨-,١٨٩ وتفسير البيضاوي، ج١، ص١٨٠ .

ولا ريب في أن الطغيان الذي هو الكفر والضلال من الأفعال القبيحة التي تسند إلى الشياطين؛ لذا لا يجوز إسنادها إلى الله تعالى. ومن هنا أسس الزمخشري جوابه على ما يلي:

الأول: لما أصرّ الكافرون على كفرهم خذلهم الله عز وجل، ومنعهم من ألطافه فتزايد الدنس في قلوبهم؛ فسمى تزايد الدنس مددا في الطغيان، وأُسند إيلاؤه إلى الله عز وجل، وظهر هنا مجاز لغوي[1] في المسند ومجاز عقلي في الإسناد لأنه إسناد الفعل إلى المسبب له وفاعله في الحقيقة هم الكافرون.

الثاني: أريد بالمد في الطغيان ترك الإلجاء إلى الإيمان؛ كما قيل: إن السفيه إذا لم ينه مأمور، وهو فعل الله فإسناده إليه حقيقة وإن كان المسند مجازا.

الثالث: بأن المراد منه معناه الحقيقي وهو فعل الشيطان غير أنه أسند إليه عز وجل على سبيل المجاز لا الحقيقة على مذهبه الاعتزالي، وجاء إسناده إلى الله تعالى لأنه بتمكينه وإقداره أولئك إشارة إلى المذكورين بما اتصفوا من الصفات الشنيعة المميزة لهم[2].

وقد نصّ الرازي في هذا المعنى[3] على رأي المعتزلة الذين رأوا عدم إمكان إجراء هذه الآية على ظاهرها لوجوه:

---

(١) المجاز نوعان: مفرد ومركب (المركب كالاستعارة التمثيلية). والمفرد كلمة تستعمل لغير ما وضعت له في الحقيقة لقرينة تجمع بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي. فإذا كانت العلاقة هي التشبيه فالمجاز استعارة وإن كانت غير ذلك فالمجاز مرسل. والمجاز المفرد بذلك: لغوي (نقل الكلمة من معناها اللغوي الحقيقي إلى آخر نحو الرجل الأسد) وشرعي: (نقل الكلمة من معناها الشرعي إلى معنى آخر مثل لفظ الصلاة المعروف في الدين تنقله إلى معنى الدعاء. والعرفي: (أن تنقل فيه الكلمة من مدلولها المتعارف عليه إلى غيره، لذا تجد الفرق واضحا بين معنى فعل العام في النحو وبين ما تدل عليه من معنى خاص (الدال على حدث): معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م، ص٨٠٨, والمجاز في التركيب يسمى مجاز الإسناد. والمجاز العقلي وعلاقته الملابسة كأنه يسند الفعل أو شبهه إلى ما هو له أصالة لملابسته له كقوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا﴾ [الأنفال: ٢]: نسبت الزيادة وهي فعل الله إلى الآيات لكونها سببا لها. انظر الغزي محمد بن محمد بن محمد، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج٢، ص٩٧-٩٨-,٩٩ وانظر محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ص٦٣٧ .

(٢) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج ١، ص ١٨٨ - ,١٨٩ وتفسير أبي السعود (ت٩٥١هـ)، ج١، ص٤٨ .

(٣) التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ج٢، ص٧١ .

أحدها: قـول الله تعالى: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢] أضاف ذلك الغي إلى إخوانهم فكيف يكون مضافا إلى الله تعالى؟

ثانيها: أن الله تعـالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فـعلا لله فكيف يذمهم عليه؟

ثالثها: لو كـان فعلا لله لبطلت النبوة وبطل القـرآن، وصار الاشتغال بتفـسيره عبثا.

رابعها: أنه تعالى أضاف الطـغيان إليهم بقوله: ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] فلو كـان ذلك من الله لما أضافـه إليهـم ليعـرف أنه سبـحانه غـير خـالق لذلك. ومصداق ذلك أنه عند إسناد المد إلى الشياطـين أطلق الغي ولم يقيده بالإضافة في قوله: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢].وذهب المعتـزلة؛ إذا ما ثبت هذا، إلى وجـوه من التـأويل. الأول: قال به الـكعبي وأبو مـسلم ويحـيى الأصفهـاني بأن الله لما منحهم ألطافه التي يمنحـها المؤمنين وتركهم بسبـب كفرهم وإصـرارهم عليـه بقيت قلوبـهم تزداد ظلمة بـينما تزايد الـنور في قلوب المؤمنين فسمى ذلك مـددا وأسنده إلى الله تعالى لأنه كما رأينا آنفا مـسبب عن فعله بهم. الثاني: أن يحمل علـى منع الجبر. الثالث: أن يسند فعل الشـيطان إلى الله تعالى لأنه بتمكينه وإقداره. الرابع: قـول الجبائي في ﴿وَيَمُدُّهُمْ﴾ [البقرة: ١٥] أي يمد عمرهم وهم مع ذلك في غلو كفرهم وتجاوزهم الحـد فيه حيارى يترددون. إلا أن الرازي ضعّف هذا من وجهين قائلا[1]:

الوجه الأول: لا يجوز في اللغة أن يفسّر ﴿وَيَمُدُّهُمْ﴾ بالمدّ في العمر.

الثاني: هب ذلك صحيحا فإنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وفي هذا إشكال. وقد أجاب القاضي عن ذلك بأنه ليس المقصود يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان بل المقصود أنه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا. وإذا كان الزمخشري قد أوّل ظاهر الآية فيما قاله آنفـا، فإن أهل السنة أقـرّوا ظاهر النص لما فـيه من الدلالة على التـوحيـد والحق

(١) انظر م ن، ج٢، ص٧١ .

الصـرف لأن نسبـة المد إلى الله عز وجل بـأي معنى كـان عندهم حقـيقـة إذ هو سبحانه الموجد للأشـياء، المنفرد باختراعها بحسب مقتـضيات حكمته. ورأوا الآية الكريمة حجة على المعتزلة في رعاية الأصلح[١].

ولم يأل الزمخشري جـهدا في الانتصار لأصول المعتـزلة التي منها: «أن أفعال العباد غير مخلوقة فيـهم وأنهم المحدثون لها» مستدلين بأنه «ثبت من أن العاقل في الشاهد لا يشوّه نفسه وهو لا يفعل ذلك ولا يختـاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه؛ فإذا كان على الواحد منا ذلك فلأن يـجب في حق القديم أولى وأحرى (. .) وما يدل كذلك أن الله تعالى لا يجوز أن يكون خالقا لأفعـال العباد هو أن في أفعال العباد ما هو ظلـم وجور، فلو كان اللـه تعالى خالقـا لها لوجب أن يكون ظـالما جائرا تعالى الله عن ذلك علوا كـبيرا»[٢]؛ لذا قال في قوله عز وجل: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً﴾ [البقرة: ٢٦] أنّ نسبـة الإضلال إلى الله تعالى من إسناد الفعل إلى السبب[٣]. وقد شنع أهل السنة هذا ورأوا الآية سندا لمذهبـهم في أن الضلالة والهداية بخلقه عز وجل وبيده يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد[٤].

وكان لبعض الألفاظ القرآنية كـالضلال والهدى والعبادة والإرادة والإذن والكفر والشرك والزكاة خلاف دلالي بين المعتزلة وخصومهم، ولعل ما ذهب إليه ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) يعكس هذا حين ذكر الخلاف بين صـيغتي أفعل وفعّل (بتضعيف العين)؛ قـال: «وذهب أهل القـدر في قوله تعـالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] إلى أنه على جهـة التسمية والحكم عليـهم بالضلالة، ولهم بالهـداية»[٥] ثم أضـاف: «وقال فـريق منهم: يضلّـهم: ينسبـهم إلى الضـلالة.

---

(١) انظر ابن المنير، الإنصاف فيـما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشـاف، ج١، ص,١٨٨ وتفسير النسـفي (ت٧١٠هـ)، ج١، ص,٢٠ وتـفـسـيـر ابن كـثـيـر (ت٧٧٤هـ)، ج١، ص,٥٣ والألوسي (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني، ج١، ص١٦٠ .

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخـمسة، ج٢، ص٣٢-٣٨-,٣٩ وانظر استدلالهم على إيجاد العبد لأفعاله: فخر الدين الرازي، القضاء والقدر، ص٢٢٦ وما بعدها.

(٣) انظر الكشاف، ج١، ص٢٦٧ .

(٤) انظر الألوسي، روح المعاني، ج١٣، ص١٨٧ .

(٥) تأويل مشكل القرآن، ص١٢٣ .

ويهديهم: يبين لهم يرشدهم»(١). ونفى أن يكون في اللغة أفعلت الرجل: نسبته إلى. وإنما يقال إذا ما أريد هذا المعنى: فعلت للشيء ترمي به الرجل كقولك: شجّعته وجبّنته وسرّقته وخطّأته وضلّلته وفسّقته وفجّرته وزنّيته وكفّرته إذا رميته بذلك(٢). وقرئ: ﴿ابْنَكَ سُرِّقَ﴾ [يوسف: ٨١] (سُرِّقَ): أي نسب إلى السرقة(٣). قال الزمخشري في قوله عز وجل: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ﴾ [الأنعام: ٣٣] (لا يكذّبونك) قرئ بالتشديد والخفيف من كذّبه إذا جعله كاذبا في زعمه وكذّبه به جعله كاذبا بأن وصفه بالكذب، وأكذبته إذا وجدته كاذبا وواعدني فأكذبته: وجدته كاذبا(٤).

ويتأول التشبيه بصرف ما دلّ عليه إلى غير إبعادا للتجسيم كما في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]. قال: (فثم وجه الله) أي جهته التي أمر بها ورضيها(٥). وقد اختلفوا في (وجه الله) أَللَّهِ وجهٌ أم لا ثلاث فرق:

الأولى: قالت لله وجه هو هو. قال به أبو الهذيل العلاّف.

الثانية: قالت له وجه توسعا وتثبت لله وجها هو هو لأن العرب تقيم الوجه مقام الشيء لقولهم (فعلت هذا على وجهك) أي لولا أنت لم أفعل. وقد قال به النظام.

الثالثة: تنكر ذكر الوجه. قالت به العبادية أصحاب العباد(٦).

وقد فسر النسفي (وجه الله) أيضا بالجهة التي أمر بها الله عز وجل ورضيها. قال: «فأينما شرط. تولوا: مجزوم به أي في أي مكان فعلتم التولية يعني تولية

---

(١) م ن، ص١٢٤ .

(٢) انظر م ن، ص١٢٤ وما بعدها. وكذا أدب الكاتب، ص٤٦١-٤٦٢-٤٦٣ .

(٣) انظر م ن، ص,١٢٤ والزمخشري، الكشاف، ج٢، ص,٣٣٧ وتفسير النسفي، ج٢، ص,٢٠١ وتفسير الثعالبي (ت٨٧٥هـ)، ج٢، ص,٢٥٧ والشوكاني محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠هـ)، فتح القدير، ج٣، ص,٤٦ والألوسي (ت١٢٧٠هـ) روح المعاني، ج١٣، ص٣٧ .

(٤) انظر الكشاف، ج٢، ص,١٤ وكذا أساس البلاغة (كذب)، ص٣٨٩ .

(٥) انظر الكشاف، ج١، ص,٣٠٧ وانظر الآية ٢٧ من سورة الرحمن، ج٤، ص٤٦ .

(٦) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٦٥-٢٦٦ .

وجوهكم شطر القبلة بدليل قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤] والجواب: فثم وجه الله أي جهته التي أمر بها ورضيها. المعنى إنكم إذا مُنعتُم أن تصلوا في المسجد الحرام أي في بيت المقدس فقد جعلت لكم الأرض مسجدا فصلّوا في أي بقعة من بقاعها وافعلوا التولية فيها فإن التولية ممكنة في كل مكان»[1].

وذكر الزركشي أن الواحدي حكى عن أكثر المفسرين في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] أن الوجه صلة والمعنى: فثم الله يعلم ويرى. قال: والوجه قد ورد صلة مع اسم الله كثيرا كقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] قوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩] وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] قلت[2]: والأشبه حمله على أن المراد به الذات كما في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١١٢].

ويفسّر الزمخشري قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ [البقر: ٢١٢] قائلا[3]: «المزين هو الشيطان زين لهم الدنيا وحسّنها في أعينهم بوساوسه وحبّبها إليهم فلا يريدون غيرها. ويجوز أن يكون الله قد زينها لهم بأن خذلهم حتى استحسنوها وأحبوها أو جعل إهمال المزين له تزيينا، ويدل عليه قراءة من قرأ ﴿زَيَّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ على البناء للفاعل»[4]. قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): «وإلى من يضاف هذا التزين؟ فيه قولان:

أحدهما: أنه يضاف إلى الله. وقرأ أُبيٌّ بن كعب والحسن ومجاهد وابن أبي عبلة (زَيَّن) بفتح الزاي والياء على معنى زينها الله لهم.

والثاني: أنه يضاف إلى الشيطان. روى عن الحسن قال شيخنا عليّ بن عبيد الله: والتزين من الله تعالى هو التركيب الطبيعي، فإنه وضع في الطبائع محبة

---

(١) تفسير النسفي، ج١، ص٦٦ .

(٢) البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٧٨ .

(٣) الكشاف، ج١، ص٣٥٤ .

(٤) الكشاف، ج١، ص٣٥٧ .

المحبوب لصورة تزينت للنفس وذلك من صنعه. وتزيين الشيطان بإذكاء ما وقع من إغفاله مما مثله يدعو لي نفسه لزينته؛ فالله تعالى يزين بالوضع والشيطان يزين بالأذكار»[١].

وذكر القرطبي (ت٦٧١هـ) أن مجاهدًا ومحمد بن قيس قرأ على بناء الفاعل لكن النحاس قال: هي قراءة شاذة لأنه لم يتقدم للفاعل ذكر. ثم أضاف أن (المزين) هو خالقها ومخترعها وخالق الكفر، وأن الشيطان يزينها أيضا بوسوسته وإغوائه، وخص الذين كفروا بالذكر لقبولهم التزيين جملة، ولإقبالهم على الدنيا، وإعراضهم عن الآخرة بسببها. وقد جعل الله ما على الأرض زينة ليبلوَ الخلقَ أيهم أحسن عملا[٢]. ونصّ أحمد بن المنير (ت٦٨٣هـ) في هذا السياق على أنّ التزيين ورد مضافا إلى الله تعالى، وجاء مضافا إلى غيره في مواضع أخرى من آي الذكر الحكيم؛ بيد أنه في الآية يحتمل الوجهين لكن الإضافة إلى قدرة الله تعالى حقيقة، وأما إضافته إلى غيره فمجاز. وهو ما يقول به أهل السنة، وبيّن أن الزمخشري يعمل على عكس هذا أي إن أضاف الله فعلا من أفعاله إلى قدرته جعله مجازا. وإن أضافه إلى بعض مخلوقاته جعله حقيقة[٣]. ولا يخفى أن هذا التعارض بين الفرقتين في مثل هذه المسائل ملحوظة في غير موضع، ولا ريب في أنه يعكس الخلاف بينهما كمثل خلافهم في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] وقوله عز وجل: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فبينما تمسّك المعتزلة بالمعنى اللفظي للنفي العام في هذه الآية الأخيرة تجد أهل السنة يتأولونه. ولا لعجب إذا وجدت النقيض من هذا في الآية

---

(١) زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤، ج١، ص٢٢٨، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي ١٩٩٩، الأردن.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن، ج٣، ص٢٨ .

(٣) انظر الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف، ج١، ص٣٥٤، وانظر النسفي (ت٧١٠هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج١، ص١٠١، وكذا تفسير البيضاوي (٧٩١هـ)، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر بيروت ١٩٩٦، ج١، ص٤٩٥، وكذا أبو السعود (ت٩٥١هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (د.ت)، ج١، ص٢١٣ .

(٢٣) من سورة القيامة التي لم يقل المعتزلة بمعناها اللفظي، ومن أنها تعبير مجازي(١).

وقال في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]: «أم الكتاب أي أصل الكتاب تُحمل المتشابهات عليها وتُرد إليها ومثال ذلك: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] و ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] ﴿لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ [الإسراء: ٢٦]، وهو بهذا ينزّل الآي على وفق ما يعتقده المعتزلة؛ فقد بنى على الدليل السمعي ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ نفى رؤية الله تعالى لأن الرؤية بناءً على ما يعتقده تستلزم الجسمية والجهة قال: «البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر به ندرك المبصرات، فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال عن أن يكون مبصرا في ذاته لأن الأبصار دائما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات»(٢) فالآية من المحكمات تُحمل المتشابهات عليها وتُرد إليها، وذلك مثل الآيات التي ذكرها (القيامة: ٢٢) تحتاج إلى أن يوفق بينها وبين الآية المحكمة (١٠٣) من سورة الأنعام. وكذلك الآية (٢٨ من سورة الأعراف) أصل في التفسير ينبغي أن تُتخذ أساسا لتفسير قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]: «لأن الله لا يأمر بالفحشاء وإنما يأمر بالقصد والخير دليلا على أن المراد أمرناهم بالخير ففسقوا»(٣).

وقال في هذا السياق: «فإن قلت: فهلا كان القرآن كله محكما؟ قلت: لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا

---

(١) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، ص٢٢٤-,٢٢٥ وكذا ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣ ص٧ وما بعدها. وكذا الزمخشري، الكشاف، ج٤، ص,١٩٢ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١١٣-,١١٤ وكذا جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٢٦-١٢٧ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٤١ .

(٣) م ن، ج٢، ص٤٤٢ .

يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح في استخراج معانيه وردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله. ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله، ولا اختلاف فيه إذ رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمَّه طَلَبَ ما يوفّق بينه ويجريه على سنن واحد ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه، وتبيّن مطابقة المتشابه المحكمَ ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوةً في إيقافه»[1]، وبهذا تكون الإشكالات في المتشابهات أرادها الله تعالى في سابق علمه وسيلة إلى تقوية الإيمان والمعرفة وطلب الحق. بيد أن تفسيرها يعد من المهام الأساسية عند المعتزلة[2].

وإذا كان أهل السنة قد ردّوا على الزمخشري بأن «الإدراك المنفي عبارة عن الإحاطة، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠] أي أحاط به. وقوله سبحانه حكاية عن قوم موسى: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] أي محاط بنا فالمنفي عن الأبصار إذن إحاطتها به عز وجل لا مجرد الرؤية. ومن المعلوم أنه تعالى لا تحيط به الأفهام، وهذا لا يمنع أن تعرفه فالإحاطة للعقل منفية كنفي الإحاطة للبصر، وما دون الإحاطة من المعرفة للعقل والرؤية للبصر ثابت غير منفي»[3]، فإننا حين نرجع إلى بعض أعلام المعتزلة ممن سبق عهد الزمخشري نجدهم يردون على أهل السنة؛ فقد قال القاضي عبد الجبار: «فإن قيل: وما أنكرتم في أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أي لا تحيط به الأبصار؟ ونحن هكذا نقول. قلنا: الإحاطة ليس هو الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها، ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها. وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته. وبعد؛ فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين فلا يقبل. على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد فلا يجوز حمل

(١) الكشاف، ج١، ص٤١٢-٤١٣ .

(٢) انظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٥١-١٥٢ . وكذا ١٢٤ .

(٣) محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر بيروت، ط١، ١٩٩٦، ج٢، ص٥٢-٥٣ .

الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه»[١]. وقال في موضع آخر: «وليس في الآية ما يقتضي أنه تعالى يُرى في كل حال من الحالات لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية»[٢]. ومما ذكره بعضهم لهم في هذا السياق قولهم أيضا: «لو كان الأمر كما زعمتم لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لنا؛ لأنه لا يراها في وقت واحد من جميع الوجوه، ولوجب أن لا يوصف في الحقيقة بأنه قد أدرك اللون ببصره، لأنه لا جهات له يرى عليها فبطل بذلك ما يتعلقون به»[٣].

ولا نريد أن نسترسل في الجدل الواقع بينهما في هذه المسألة لطول الأخذ والرد فيه على أساس علم الكلام ولكن مَنْ أراد التوسع فليرجع إليها في مواضعها.

وقوله سبحانه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦] فسره الزمخشري قائلا: «(ما أصابكم) يوم أُحُد يوم التقى جمعكم وجمع المشركين فهو كائن (بإذن الله) أي بتخليته، استعار الإذن لتخليته الكفار وأنه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لأن الأذن مُخَلٍّ بين المأذون له ومراده»[٤] وهو يضمنه خلقية الاعتزال وهي أن «قتل الكفار للمؤمنين قبيح عنده فلا إذن فيه»[٥] لذا هو ينفي الأفعال القبيحة عن الله بتأويله الإذن بالمجاز كونه مستعارا لتخليته الكفار؛ لأن قتل الكفار للمؤمنين من أفعال الشر لا يجوز عنده أن يأذن فيها الله تعالى وهم أي المعتزلة يصفون الله بالعدل الذي يعدّ أحد أصولهم المهمة التي تعمقوا فيها وفرّعوا منه مباحث منها[٦]:

١- الله عادل والظلم منفي عنه لقوله عز وجل: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

(١) شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٦٧-١٦٨ .
(٢) م ن، ج١، ص١٧٠ .
(٣) د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل.. ودراسة، ص٢٢٥ .
(٤) الكشاف، ج١، ص٤٧٧ .
(٥) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٣، ص٤٢٢ .
(٦) انظر د. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص١٣٨ .

٢- أن الله يريد لعباده خير ما يكون.

٣- ولا يريد الشر ولا يأمر به. وهو الاعتقاد الذي ذهب إليه في تأويله السابق.

ومما فسره بالحمل على المجاز قوله عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الكهف: ٥٧] قال[1]: «ووجه إسناد الفعل إلى ذاته وهو قوله (وجعلنا) للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم كأنهم مجبولون عليه أو هي حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم: ﴿وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥]». بيد أن نسبة الجعل إلى الله تعالى حقيقة لا مجاز عند أهل السنة. وقد سلك الزمخشري مسلك الجبائي في الفرار من نسبة الجعل إلى الله عز وجل حقيقة. قال أبو حيان الأندلسي: تعزى هذه الأقوال البعيدة إلى الجبائي: الاستماع للقراءة من أجل معرفة مكان الرسول ﷺ بالليل لإيذائه، فعند ذلك كان الله يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد بالأكنة لتشغل عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ .وقيل: من علم الله تعالى أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر يَسِمُ الله قلبه بعلامة مخصوصة تستدل الملائكة برؤيتها على أنهم لا يؤمنون، فلا يبعد عن ثبوت هذا تسمية تلك العلامة بالكنان. وقيل: لما أصرّوا على الكفر صار عدولهم عن الإيمان كالكنان المانع عن الإيمان؛ فذكر الله تعالى ذلك كناية عن هذا المعنى. وقيل: يكون هذا الكلام وَرَدَ حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم وقالوا: قلوبنا في أكنة. وصاحب الكشاف تابع الجبائي في هذا القول الأخير[2].

وأنت تجد الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤] قد صرف النظر إلى المجاز بمعنى العلم لأنه ينكر في المذهب الرؤيةَ. ويبدو هنا أنه ينكر أن يُرى الله تعالى، وكذلك أن يَرى. قال: «فإن قلت: كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة؟ قلتُ: هو مستعار للعلم المحقق الذي هو العلم بالشيء موجودا، شبه بنظر الناظر وعيان

(١) الكشاف، ج٢، ص١١-١٢ .

(٢) انظر الكشاف، ج٢، ص١١-١٢، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٤، ص٤٦٩ .

المعاين في تحققه»[1]. وهذا الرأي قابله ابن المنير أحد خصومه من أهل السنة قائلا في تعجب: «كنت أحسب أن الزمخشري يقتصر على إنكار رؤية العبد لله تعالى فضم إلى ذلك إنكار رؤية الله والجمع بين هذين النزعتين عقيدة طائفة من القدرية يقولون: إن الله لا يُرى ولا يَرى»[2].

والله سبحانه هدى الناس جميعا بما منحهم من العقل الذي يمكنهم من النظر ثم أرسل إليهم الرسل والكتب للهداية أيضا، فمن اهتدى بهذه الأدلة زاده هدى ووفّقه وسدّده[3]، ومن لم يهتد يكن مسؤولا عن اختياره، وما قد أقدم عليه وأتى من قبل نفسه، لا من الله تعالى. وعلى هذا ما ورد في كلام الله من أن الله أضل ليس المقصود به أن الله منعه من الاهتداء الذي هو حر في أن يختاره أو أن يتركه، وإنما المقصود به هو أن الله سجّاه[4] بالضلال فيكون الإضلال بهذا: الخذلان الذي اختلف فيه المعتزلة على ثلاثة أقاويل:

الأول: معناه الترك، وهو ترك الله عز وجل أن يحدث من الألطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين كقوله: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، فترك الله سبحانه أن يفعل هو الخذلان من الله للكافرين.

الثاني: تسميته تعالى إياهم والحكم بأنهم مخذولون.

الثالث: الخذلان عقوبة من الله تعالى وهو ما يفعله بهم من العقوبات[5].

ولم يخرج تفسير الزمخشري عن هذا الإطار لأنه حين أوّل قوله عز وجل: ﴿وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣] قال: (ومن يضلل الله): «ومن يخذله لعلمه أنه لا يهتدي»[6]. وهو ما ذهب إليه أيضا في قوله تعالى: ﴿وَمَن

(١) الكشاف، ج٢، ص٢٢٨ .
(٢) الإنصاف فيما تضمنه الكشاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٢٨ .
(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٤-٣٢٥ .
(٤) انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص١٢٣ والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٥ وانظر ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص٧٢ .
(٥) انظر م ن، ج١، ص٣٢٨ .
(٦) الكشاف، ج٢، ص٣٦٢ .

يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]: «أي يخذله ويخلّيه وشأنه وهو الذي لا لطف له»(١). وفي قوله عز وجل: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٨] «هم مطبوع على قلوبهم الذين علم الله أنه لا لطف لهم. . .»(٢)، ولا يخفى ما في هذا التأويل من صرف اللفظ إلى معان يسيّجها الفكر الاعتزالي.

وفسّر (أردنا) من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦] بمعنى (دنا) وهو يريد دُنُوَّ «وقت إهلاك قوم لم يبق من زمان إمهالهم إلا قليل أمرناهم (ففسقوا) أي أمرناهم بالفسق ففعلوا» ثم حمل لفظ الأمر على المجاز وذلك لامتناع أن يأمر الله عز وجل بالفساد قائلا: «والأمر مجاز لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم افسقوا وهذا لا يكون، فبقي أن يكون مجازا، ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صبًا فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات؛ فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه»(٣)، وإن كان قد اتفق مع أهل السنة في هذا القول بدليل استحسان ابن المنير لذلك(٤) فإنه خالفهم حين قال: «وإنما خوّلهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر كما خلقهم أصحّاء أقوياء وأقدرهم على الخير والشر»(٥) لما فيه من تضمين القول بوجوب إرادة الله سبحانه للطاعة التي خوّلوها لكنهم فسقوا وخرجوا على أمر الله. لكن الأمر ليس هو الإرادة عند أهل السنة لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الشورى: ٨] عَدُّوها دليلا ظاهرا على أن الأمر غير الإرادة(٦) محتجين بأن الله

---

(١) الكشاف، ج٢، ص٤٩ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص١٣١ .

(٣) الكشاف، ج٢، ص٤٤٢ .

(٤) انظر م ن، ج٢، هامش الكشاف، ص٤٤٢ .

(٥) م ن، ج٢، ص٤٤٢، وكذا ج٣، ص٤٦١ .

(٦) انظر تفسير القرطبي، ج٤، ص٢١٩، وتفسير البيضاوي، ج٣، ص٢٩٩، وكذا الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٨٩، والإرادة كونية وشرعية. الأولى: ما شاء فيها الله كان وما لم يشأ لم يكن. والثانية دينية شرعية كمحبة المراد ورضاه وأهله ومجازا لهم بالحسنى لا يتعلق المراد فيها إلا بالنوع =

نهى عن قتل المؤمنين حمزة وأصحابه بيد أنه أراد قتلهم ونهى آدم عن الأكل من الشجرة وأراده فوقع .

ورأى بعضهم أن ما أمروا به غير الفسق لأن الفسق إنما هو ما قاموا ضد المأمور به فكون الفعل فسقا ينافي المأمور به وينسحب هذا على المعصية لأنها ليست من المأمور بها؛ لذا يتبين أن دلالة الأمر يتجه إلى أن الذي أمروا به ليس بفسق[1] أو بأن المعنى كما ذهب إليه الزركشي من طريق التقدير: «أي أمرنا مترفيها فخالفوا الأمر ففسقوا، وبهذا التقدير يزول الإشكال في الآية، وأنه ليس الفسق مأمور به»[2] رغم أنه ذكر في موضع آخر توجيه غرضه بالحذف إلى كونه مجازا عن تمكينهم وإقدارهم وذلك بتقدير الآية: أي أمرناهم بالفسق[3].

ويحمل الزمخشري ظاهر الآية: ﴿يا أيُّها الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: ٥١] على المجاز، فقال: «هذا النداء والخطاب ليسا على ظاهرهما وكيف والرسل، وإنما أرسلوا متفرقين في أزمنة مختلفة، وإنما المعنى: الإعلام بأن كل رسول في زمانه نودي لذلك ووصي به ليعتقد السامع أن أمرا نودي له جميع الرسل ووصوا به حقيق أن يؤخذ به ويعمل عليه»[4]. ولعل في قوله: (الإعلام بأن...) نزوعا إلى فكر المعتزلة في أن الله متكلم وكلامه عز وجل أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، وهو حادث، مخلوق[5]. غير أن الكلام من صفات الكمال لدى أهل السنة داخل في

= الأول وإرادة دينية فقط. وإرادة كونية فقط، وهو ما قدّره وشاءه ولم يأمر بها. والإرادة الرابعة: ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه وهذا ما لم يكن من المباحات والمعاصي. إذن توجد إرادة كونية، وإرادة دينية شرعية لا تستلزم وقوع المراد إلا بتعلقها بالنوع الأول. وإرادة شرعية دينية فقط مثلما أمر به الله من الأعمال الصالحة الله يحبها فعلت أم لم تفعل. وإرادة كونية فقط ما شاء الله فيما كان وما لم يشأ لم يكن. وإرادة لم تتعلق بها أي إرادة: دقائق التفسير، ج٢، ص٥٢٩ .

(١) انظر أبو حيان الندلسي، البحر المحيط، ج٧، ص٢٦ .

(٢) البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص١٥٧ .

(٣) م ن، ج٣، ص١٧٨ .

(٤) الكشاف، ج٣، ص٣٤ .

(٥) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٤٥ والايجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٢٩٣-٢٩٤ .

مسمى اسمه أي أن الله اسم للذات الموصوفة بصفة الكمال، ومن تلك الصفات صفة الكلام.

ومن تأويله بالمجاز إبعادا للتجسيم في حق الله عز وجل ما ذكره عند الآية: ﴿قَالَ كَلاَّ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]: «من مجاز الكلام يريد: أنّا لكما ولعدّوكما كالناصر الظهير لكما عليه إذا حضر، وأستمع ما يجري بينكما وبينه فأظهركما، وأغلّبكما وأكسر شوكته عنكما وأنكّسه. ويجوز أن يكونا خبرين لأنّ أو يكون مستمعون مستقرا، ومعكم لغوا. فإن قلت: لمَ جعلت مستمعون قرينة معكم في كونه من باب المجاز، والله تعالى يوصف على الحقيقة بأنه سميع وسامع؟ قلتُ: ولكن لا يوصف بالمستمع على الحقيقة لأن الاستماع جار مجرى الإصغاء والاستماع من السمع بمنزلة النظر من الرؤية ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١]؟ ويقال استمع إلى حديثه وسمع حديثه أي أصغى إليه، وأدركه بحاسة السمع»(١).

ويوجب على الله سبحانه رعاية الأصلح وبأن الله تعالى لا يخلق للعباد إلا ما هو مصلحة ومنفعة، وهو يعتمد في إبراز ذلك أو إقراره من طريق تخريج الإسناد في الآية على المجاز ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ [النمل: ٤]. قال: «فإن قلت: كيف أَسْنَدَ تَزيين أعمالهم إلى ذاته وقد أسنده إلى الشيطان في قوله: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [العنكبوت: ٣٨]؟ قلت: بين الإسنادين فرق وذلك أن إسناده إلى الشيطان حقيقة وإسناده إلى الله عز وجل مجاز»(٢). ويرى أهل السنة في عكس الجواب هو الصواب(٣)، وأن معنى الآية زين لهم أعمالهم القبيحة بأن جعلها مشتهاة للطبع محبوبة للنفس أو الأعمال الحسنة التي وجب عليهم عملها والتي تترتب عليها المثوبات لكن أصابهم العَمَهُ فلا يدركون ما يترتب عنها من نفع أو ضُر(٤).

---

(١) الكشاف، ج٣، ص١٠٧ .

(٢) الكشاف، ج٣، ص١٣٦ .

(٣) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٣، ص١٣٦

(٤) نظر النحاس، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة، ط١، ١٤٠٩هـ، =

ويعود المصنف إلى خلفية اللطف والخذلان والترك التي يبني فيها المعنى أن الله تعالى عالم أن المنحرفين الضالين لا يجدي عليه فهو في الآية: ﴿وأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣] يفسر «(أضله) بـ (تركه) عن الهداية واللطف وخذله على علم عالما بأن ذلك لا يجدي عليه، وأنه ممن لا لطف له أو مع علمه بوجود الهداية وإحاطته بأنواع الألطاف المحصلة والمقربة»[١].

ويوظف التفسير البلاغي إبعادا لأي تجسيم يتعارض مع معنى الألوهية في تفسير الآية: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]: «يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام»[٢] ومنه ما قاله عند الآية: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]: «والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز»[٣]. ومن تأويلاته البلاغية الهادفة إلى نفي كل مظاهر التجسيم ما ذهب إليه في تفسير قوله عز وجل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤] متأولا غلّ اليد وبسطها بالعطاء والمنع قياسا على قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]: «غل اليد وبسطها مجاز على البخل والجود (..)، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط (..)، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد نحو بيت الأشتر:

بقيت وفرى وانحرفت عن العلا ... ولقيت أضيافي بوجه عبوس

= ج٥، ص١١٣ . وتفسير البيضاوي، ج٤، ص٢٥٨ وتفسير أبي السعود، ج٦، ص٢٧٢ والألوسي، روح المعاني، ج١٩، ص١٥٧-١٥٨ .

(١) الكشاف، ج٣، ص٥١٢ .

(٢) م ن، ج٣، ص٥٤٣ .

(٣) م ن، ج٣، ص٤٠٨ .

الفصل الثالث

التأويل بالاستدلال العقلي

جعل المعتـزلة العقل أساسا أول لفـهم الشريعة، وعدوا الدليل السـمعي تابعا للدليل العـقلي، وبهذا رأوا الدليل العـقلي أصلا والشـرعي فرعـا، وقالوا: إن الشريعة تؤكد ما في العقول، ولا تختلف معها، وبأنها ليست بمفردها الدالة على وحدانيـة الله تعالى وعـدله وسائر الأحكام العـقلية. لقد حـاولوا في إطار هذا المفهوم الاحتكام إلى العقل وأدلته والتمييز بينها وبين أدلة الشرع، وحرصوا على توظيف ذلك في علاج قضايا الـتوحيد ومسائل النبوات والسـمعيات. ولم يكن الزمخشري ليخرج عن هذه السمة في التوجه الفكري المعتدّ للعقل لأنه حلقة من حلقاتها فاتبع سابقيه في تفسير أي الذكر الحكيم متخذا من العقل وأدلته أداته في النظر والمقارنة والبرهنة والتحديد والبيان لفهم القرآن الكريم والرد على المطاعن. اتسم بالعقل باعـتباره إحدى سـمات الإنسان مهـما كان جنسه وقـومه، ولإبعاد التفاخر الذي لا يعزز التطلع الإنسانـي الصحيح الذي اعتمده بعض الملل آنذاك، فكان سعيـه حثيثـا جادا لإقرار ما اعتـقده في الأصول الخمسـة لتنزيه الله تعالى وإثبات توحـيده وإقرار عـدله. ولم يكن له من خيـار في ذلك غيـر العقل لأن بعض الخصوم لا يقولون بأدلة الشرع. كان رفـدهم وسندهم قائما على فلسفات ذات نظر عميق شـامل، فليس له كما كان ذلك لمشـايخ مذهبه إلا مواجهـتها بما يناسب أدواتهم ومنهجهم.

وقد جنح في هذا الإطار إلى بث إحدى المسائل البارزة في تاريخ المعتزلة، وهي مسألة "خلق القرآن" التي بُسطت في إطار نظري عـقلي، وكان بثّه لها في قوله: «وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزل»[1] يوحي لفظ الخلاقة بكونه مخلوقا للقبول[2].

---

(١) الكشاف، ج١، ص٩٧ .

(٢) قال الشريف الجرجاني في هذا : «واستعمل لفظ القوة ثم لفظ الخـلاقة المنبئة عن كونه مخلوقا للقبول»: حاشية الشريف الجرجاني ، هامش الكشاف ، ج١ ص ٩٧ .

لقد تناول المعتزلة مسألة «خلق القرآن» في إطار أصولهم الخمسـة في الأصل الأول: «التوحيد» الذي يقول به كل مسـلم، ولكن المعـتزلة قصدوا في القول به تخـصيصـا لا يقول به غيـرهم، هو أن يكون الله قديما (أزليا) بذاته بينـما صفـاته ليست كذلك، وعُـدّتهم في هذا النظر والاستـدلال؛ إذ يرون أن الله إذا كان «عالما» فإنه عالم بالذات الإلهية نفسهـا «فهو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة. وهي صفات قديمة ومعان قائمة به». =

وحين نحصر محور الجدل في صفة الكلام نجد المعتزلة يرون استحالة انفراد هذه الصفة بوجود مستقل عن ذات الله ليكتب (الكلام) في (كتاب) ثم نقول: إن هذا الكلام المكتوب المقيّد على صفحات الورق هو عينه أو نفسه الذي كان قائما مع الله منذ الأزل. هذا محال عندهم؛ لذا قالوا على ضوء هذه الاستحالة: إنه لابد أن يكون هذا الكلام المرئي المسموع المطبوع في المصاحف القرآنية، الذي نسمعه عند تلاوتنا لآيات القرآن - لابد أن يكون حادثا أول ما حدث عند نزوله على لسان جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم[(١)]. أما أهل السنة الصفاتية والمشبهة[(٢)] ومن وافقهم في التشبيه فلا حرج لديهم من أخذ الأمور على طبيعتها التي هي عليها؛ لذلك لا يقرون بأنّ كلام الله صفة قائمة بالذات الإلهية لا

= الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٧ . وليست صفات العلم والقدرة والحياة قائمة وحدها، لها من الأزلية ما لذات الله تعالى بحيث يترتب على ذلك أنه لو كانت الصفات مشاركة لذات الله في القدم لكانت مشاركة له في الألوهية، وهذا يدل على الكثرة والتعدد المخالف لمعنى التوحيد. لقد تصوروا في التوحيد مفهوما خالصا تتصف به الذات الإلهية بوحدانية مطلقة غير منقسمة ، تعلم كلها وتقدر كلها.

قال الخياط في هذا: «الله يعلم الأمور على حقائقها لنفسه؛ فلما كان حقيقة العلم بالجسم، قبل أن يتحرك أنه ليس بمتحرك وأنه سيتحرك، كان عالما به على ما هو عليه من ذلك. ولما كان حقيقته في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك، كان عالما به في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك لأن حقيقته أنه كذلك، وإنما اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بالعبارة عن اختلاف أحوال الجسم ؛ فلما كانت أحوال الجسم مختلفة اختلفت العبارة عنها ثم اتصلت العبارة عنها بالعبارة عن العلم بها؛ فاختلفت العبارة عن العلم بها لاختلاف ما اتصلت به من العبارة عنها»: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تقديم ومراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص ١٧٢ . وسعى المعتزلة من ذلك إلى نفي رؤية الله بالبصر في الدنيا وفي الآخرة، ونفوا التشبيه عن الله من كل وجه وتأولوا ما بدا لهم مذكورا في الآيات الكريمة، وفي هذا تجريد للأفكار وبعيد عن كل معين ومألوف الأمر. لذا حدا بأهل السنة إلى القول بصفات الله عز وجل كما وردت في القرآن الكريم، فكان ذلك سببا في تسميتهم الصفاتية، انظر الشهرستاني، الملل والنحل ، ج١ ص٥٥ هامش,١ لقد أخذ أهل السنة هذه الصور المجسدة كما هي دون تأويل، وافقهم في هذا التجسيد غلاة الشيعة، أنظر م ن، ج١، ص١١٨ - ٢٢٠ .

(١) انظر د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٧م، ص٢٧٥ .

(٢) شبهوا الله بالمخلوقات منهم مشبهة غلاة الشيعة ومشبهة الحشوية كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي. قالوا: هو جسم من لحم، ودم، وله الأعضاء. ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام. وقد تعددت أقوالهم، وذهب زعيمهم إلى أن الله على العرش من جهة العلو، ويجوز عليه الحركة والنزول. انظر الشهرستاني، الملل والنحل ،ج١، ص١٢٠ وما بعدها، ص١٢٤ وما بعدها. وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٤٢٩ .

نُبصرها ولا نكتبها ولا نقرأها ولا نسمعها وإلا فما عسى أن يكون الذي نراه مكتوبا في مصاحف القرآن ونسمعه مقروءا إذا لم يكن هو كلام الله ؟

آمنوا أن الذي في الكتاب العزيز هو كلام الله نزل بصورته المسموعة على طريق جبريل وثبت بهذه الصورة أيضا في اللوح المحفوظ، ويسمعه المؤمنون في الجنة من الله تعالى بهذه الصورة دون وساطة ولا حجاب. فالقرآن كلام الله ووحيه وتنزيله مسموع من الله وإلا كيف نفهم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وسمعه بلا شك من القارئ، وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥] ثم إن الله تعالى قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وقال عز وجل: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٢- ١٩٤].

والقرآن المحفوظ في صُدور ذاكريه، رووا أن ابن مسعود قال: «قال رسول الله : «استذكروا القرآن فهو أشد تفصيًا[(١)] من صدور الرجال (من النّعم) من عقله»[(٢)].

وكلام الله مكتوب في المصاحف مشاهد بالأعين، قال تعالى: ﴿وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ (٢) فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾ [الطور: ٢، ٣].

ولا تنفك بعض الألفاظ التي يوظفها الزمخشري في تفسيره من الإشارة إلى أن كلام الله حادث مخلوق يدل عليه قوله: «هذا المتلو عليهم، وقد عجزوا عنه من آخرهم»[(٣)] وسيظهر لنا ذلك بعد التنبيه إلى النزاع في عهد المأمون والمعتصم والواثق، كان محصورا في خلق القرآن بين فرقة تقف عند القول: القرآن كلام الله كما قاله تعالى في كتابه، يقفون عند النص، ولا يتأولونه. وفرقة ترى العقل البشري ذا سلطة ومجال واسع يمكنه من البرهنة حتى على ما يتعلق بالله تعالى، فلم يكن للعقل بحسب هذه الفرقة حدود غير براهينه ولا خطأ له طالما كان

---

(١) أشد تفصيًا: أشد خروجا. انظر محمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيد أهل الأثر، تحقيق د. عاصم بن عبد الله القريوني، دار الإمام مالك، الجزائر، ط٢، ١٤١٤ هـ، ص٦٩ .

(٢) انظر م ن، ص٧٠، هامش ١٤٧-١٤٦ .

(٣) الكشاف، ج١، ص٩٦ .

البرهان صحيحا، فكلما اعتقدوا حلّ المسائل الصعبة التي اعترضتهم تأوّلوا الآيات بما يطابق هذا الاعتقاد.

لكن النزاع في مسألة «خلق القرآن» في صورة تطابقها مع الألفاظ التي وظفها الزمخشري مثلما ذكرنا قبل قليل اتضحت بعد مجيء الأشعري (ت٣٣٠هـ) حين انتقل النزاع إلى فكرة أخرى[1] هي أن كلام الله يطلق على معنيين مثلما هو الشأن في الإنسان: يسمى متكلما باعتبارين: بالصوت وبالنفس؛ فالذي يمثل المعنى القائم في النفس لا أثر فيه للصوتية وللحرفية؛ غير أنه معنى نفسي يعبّر عنه بالألفاظ. فإن تُؤُولِ ذلك على مستوى الله سبحانه رأينا كلامه معنىً نفسيا وهو القائم بذاته وهو الكلام الأزلي القديم الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل، وإن تبدلت الألفاظ وتغيرت المعاني؛ وهو الذي يقصد ويراد إذا وصف كلام الله بالقدم ويطلق عليه في الحقيقة كلام الله. أما القرآن بمعناه المقروء المتلو المكتوب فإنه المقصود عند المعتزلة بالكلام الحادث المخلوق؛ لذا فإن تلفّظ الزمخشري بذلك يشير إلى هذه الخلفية. ويكمن الخلاف بينهم وبين الأشعرية في أن المعتزلة لا يثبتون كلاما لله تعالى سوى هذا، بينما أثبتت الأشعرية الكلام النفسي القائم بذات الله، ولا يسمون ما ذهب إليه المعتزلة كلام الله إلا على سبيل المجاز[2].

ومعنى اللطف عند المعتزلة وجه التيسير إلى فعل الخير والطاعة وترك الشر والمعصية. واختلفوا في الهدى الذي يفعله الله عز وجل في المؤمنين ما هو؟ فاختلف القائلون: «إن الله هدى الكافرين بأن بيّن لهم ودلّهم»، و«أن هذا هو الهدى العام» في الهدى الذي يفعله بالمؤمنين دون الكافرين على مقالتين:

فقال بعضهم: «إن الله هدى المؤمنين بأن سماهم مهتدين وحكم لهم بذلك، وأن ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف هو هدى لقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧]، وقال آخرون: إن الله هدى بأن

---

(١) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣ ص٣٢٠.

(٢) انظر أحمد أمين بن إبراهيم بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ١٤٠٦هـ ط٣، ج١، ص ٢٦٧.

ســمي وحكم، ولكن نقول: هدى الخلق أجـمعـين بأن دلّهم وبيّن لهم وأنه هدى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافه وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا[١]. فاللطف هداية يزيد الله عز وجل المؤمنين بإيمانهم فوائد وألطاف أي غمرهم سبحانه بعنايته فدلهم إلى الصواب لأن تكليف العباد يقتضي منه إزاحة العلل[٢]، وتيسير الأسباب التي تجعل المكلف أقـرب إلى فعل ما كلف به. فالمعـتزلة يرون أن الله سبحـانه وتعالى خلق الخلق لعلة لا ترجع إليـه سبحـانه لغناه عن ذلك وعدم حـاجتـه إليه، وإنما ترجع العلة إلى الخلق لتتحقق منفعتهم[٣]. ولكي يتم تحقيقها لابد من أن يقدرهم الله عز وجل على فعل مـا هو واجب. قال جمهور المعتزلة: إنه لا يـفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دنياهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وإنه لا يدّخر عنهم شيئا يعلم أنهم يحتـاجون إليه في أداء ما كلفهم أداءه إذا فُعل بهم أتوا بالطاعة التي يستحقـون عليها ثوابه الذي وعدهم[٤]، وعلى هذا ذهب الزمخشري في قوله تـعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقـرة: ٥] إلى أن ما اخـتص به المؤمنون من صفة التـقوى «استوجبوا بها مـن الله أن يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل بمن ليسوا على صفتهم»[٥]. فالحالة التي عليها المؤمنون استوجبت لطف الله تعالى الذي إذا فعله سبحـانه وفّق العبدَ لمزيد من الإيمان إذ لا تخلو أفعال الله عند المعـتزلة من ألطاف تقـوي الدواعي وتزيد الصوارف، وبهـذا يتمكن الإنسـان من اختيـار الواجب وتجنب القبيح. أو كـما قال القاضي عـبد الجبار قـبله حين عرّف اللطف: «هو كل ما يـختار عنده المرءُ الواجبَ ويتـجنب القبيـح أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار أو إلى ترك القبيح»[٦]. وقد أكد القاضي عبد الجبار على ضرورة اللطف التي استوجبـها الزمخشري بعده فقـال: «إنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب وعـلم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٤-٣٢٥ .
(٢) م ن، ج ١، ص٣١٣ .
(٣) م ن، ج١، ص ٣١٨ .
(٤) م ن، ج١، ص ٣١٣ .
(٥) الكشاف، ج١، ص ١٣٨، ١٣٩ .
(٦) شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٨٧ .

عنده الواجب واجتنب القبيح، فلابد أن يفعل به ذلك الفعل وإلا عاد بالنقص على غرضه»(١).

وقال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]: «فإن قلت فلم قدمت العبادة على الاستعانة؟ قلت: لأن تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الإجابة إليها»(٢) فوجه تقديم العبادة على الاستعانة يرجعه إلى أنه لما كانت العبادة تقربا بالأفعال إلى الله تعالى فإن تقديم الاستعانة عليها أولى. ثم تساءل قائلا: فلم كان تقديم العبادة؟ فأجاب بأن الاستعانة طلب الحاجة؛ بينما العبادة وسيلة لتحقيقها. ويرى أن تقديم العبادة باعتبارها وسيلة إنما هو ليستحقوا الإجابة وليكونوا جديرين بذلك. وأضاف أن الأحسن أن تطلب الاستعانة بالله وبتوفيقه لتأدية العبادة، فتصبح العبادة بهذا التفصيل الأخير مقصودة لذاتها والإعانة وسيلة إليها على عكس ما ذكره في جوابه السابق. وإذا كانت السعادة الأبدية هي المطلب الحقيقي في كل ذلك فإن العبادة التي تعد وسيلتها لا تكفي، وإنما تعوزها الاستعانة بالله عز وجل وبتوفيقه للفوز بها(٣).

أما قول الزمخشري: «ليستوجبوا الإجابة إليها» فإن قصده فيما يبدو هو أن يستحقوا وأن يكونوا جديرين به ولا يقصد أن ذلك واجب على الله لأنه سبحانه: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧](٤) أما توجيه المعنى إلى الوجوب على الله فمردود في الدليلين: الشرعي والعقلي. جاء منه في معتقد أهل السنة أن العبد لا يوجب على ربه جزاء أو وجوب الخير، تعالى الله عن هذا، لأن الثواب فضل من الله يحصّله العباد من الإعانة على العبادة في الدنيا، ويظفرون به بتوفيقه، ويتأتى من صنوف النعم في الآخرة؛ فليس ذلك واجبا على الله تعالى بل هو

---

(١) م ن، ج٢، ص,١٨٩ مظاهر اللطف الإلهي متعددة : أولها منح العباد العقل، الثاني: التكليف الذي هو إعلام الغير أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفعا لضرر. الثالث : إرسال الله تعالى الرسل للعباد إذ يكون إعلامهم بالتكليف عن طريق الرسل. الرابع: الهداية والتوفيق: انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية ، مدخل ودراسة ص٢٣٥-٢٣٤-٢٣٣-٢٣٢ . والكشاف، ج١، ص٦٥- ٦٦ .

(٢) الكشاف، ج١ ، ص ٦٥ ،٦٦ .

(٣) انظر م ن، ج١، ص٦٦ .

(٤) وانظر: البروج: ١٦ ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

فضل وإحسان منه. وإذا كان الدليلان الشرعي والعقلي لا يوجبان على الله سبحانه وتعالى شيئا فإنه قد قام في العقل والشرع بأن خبر الله صدق وبأن وعده حق واجب الحدوث عقلا؛ لذلك فسرَوا قصد الزمخشري «ليستوجبوا» بأنه يحتمل أمرين(١): إما تسامحَ الزمخشري في ذكر الاستجابة فيكون قصده وجوب صدق خبر الله تعالى، فلا إشكال. وإنما أنه يريد تبني إحدى قواعد الاعتزال التي توجب على الله الخبر وإن لم يكن وعد(٢).

ويمكن أن نفهم منهم هذا فيما فرّعوه من مباحث تتعلق بالتوحيد حيث تعمقوا فيما يتصل بالعدل وفرّعوا فيه مباحث يهمنا منها ما يرتبط بسياقنا ممثلاً في نظرية «الأصلح» الاعتزالية التي تعني أن الله سبحانه يسمع الدعوة التي هي لمصلحة الداعين، وبأن كل فعل من أفعاله لا يخلو من الصلاح والخير(٣). وهي مسألة بحثها المعتزلة في إطار «اللطف» الإلهي وأوضحوا فيها العلاقة بين خلق الإنسان لفعله وقدرته عليه بين العناية الإلهية التي درجوا على تسميتها اللطف الإلهي الذي معناه التيسير إلى فعل الخير والطاعة، وتجنب الشر والمعصية(٤) أي أن الله عز وجل

---

(١) انظر ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال هامش الكشاف ج١، ص٦٥ .

(٢) أوجب المعتزلة على أصلهم أمورا: ١- اللطف الذي يقرب العبد للطاعة ويبعده عن المعصية مثل بعثة الأنبياء. ٢- الثواب على الطاعة المستحقة. ٣- العقاب على المعصية ٤- الأصلح للعبد في الدنيا. ٥- العوض عن الآلام، لم يوجبوا تعويض الألم الواقع جزاء من سيئة. انظر الايجي المواقف في علم الكلام، ص ٣٢٨، وانظر د. سميح دغيم ، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ٣٢٣-,٣٢٤ ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ٣٧٩-٣٨٠ ، وقد رأى الرازي (ت٦٠٦ هـ) في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ أن معرفة العبودية مبنية على مبدأ ولها كمال يتمثل مبدؤها أو أولها في الانشغال بالعبودية وهو المراد بقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ أما كمالها فإدراك العبد أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعته إلا بتوفيقه، فعند ذلك يستعين العبد في تحصيل كل الحاجات والمهامات وهو المراد بقوله ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ مفاتيح الغيب، ج١، ص ٢٥٢ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣١٣ . وكذا جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٤٦، هامش رقم ,١ وكذا زهدي جار الله المعتزلة، ص١١٠ ود. سميح دغيم فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٤) أوجب المعتزلة على الله تعالى اللطف وفسروه بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثه الأنبياء، وقد ذكرنا هذا سابقا. انظر الإيجي، كتاب المواقف، تحقيق د. عبد الحي عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٧٧م، ج٣، ص,٢٨٣ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ١٣٣-١٣٢ .
وصرفت المعتزلة التوفيق إلى خلق لطف يعلم الله تعالى أن العبد يؤمن عنده، وحملوا الخذلان على =

يقصد من أعماله نفع عباده وصلاحهم. وعند بعضهم أن رعاية الله سبحانه لمصالح عباده واجبة عليه. بل لم يقفوا عند هذا الحد وإنما قالوا: بأنّ الواجب عليه رعاية الأصلح(١) تعالى الله عز وجل عن ذلك. ولقد وافق بعض المعتزلة على جوهر هذه الفكرة بيد أنهم أنكروا على المصرّحين بها صيغة الوجوب وفضّلوا عوضها قولهم بأن هذا هو النظام أو القانون الذي يقصد إليه الله في أعماله(٢)، وقد عُورض هذا بدوره، وأسست المعارضة فيه على أن أعمال الله عز وجل ليست معللة بغرض وليس الباعث عليها غاية، لأن العالم يتضمن شرورا كثيرة ومفارقات مختلفة لا نقدر على تفسير ما فيها من المصلحة(٣). وفكرة الوجوب على الله عند الزمخشري تبدو واضحة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩] فقد قال: «ومعنى قوله: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ أن هداية الطريق الموصل إلى الحق واجبة عليه كقوله: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ [الليل: ١٢] (فإن قلت: لمَ غيّر أسلوب الكلام في قوله: ـ﴿وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾؟ قلت: ليعلم ما يجوز إضافته إليه من السبيلين وما لا يجوز ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقيل: وعلى الله قصد السبيل - وعليه جائرها أو وعليه الجائر»

= امتناع اللطف، ولا يقع في علوم الله عندهم اللطف في حق كل أحد بل منهم علم تعالى أنه يؤمن إذا لطف به ومنهم من علم أنه لا تزيده إلا تماديا في الطغيان وإصرارا على العدوان. انظر اليافعي (عبد الله ابن أسعد بن علي) كتاب مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة، ص,١٦٥ وانظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر، ص١٣٢ وما بعدها.

(١) اختلف المعتزلة في أقوال اللطف، ولكن معظم أقوالهم تقرّر أن الله تعالى فعل الأصلح لعباده فيما كلفهم به ولم يدخر شيئا عنهم مما قد يحتاجون إليه في فعل ما كلفوا به، ونصوا أن هذا واجب عليه تعالى، أما ماعدا ذلك فليس سوى نوع من التفضل ليس واجبا عليه. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ,٣١٣ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٢٠ -٢١ .

(٢) انظر د. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص ١٤٠ .

(٣) انظر م ن، ص ١٤٠

لقد كان النظام أكثر المعتزلة تأكيدا لنظرية الصلاح والأصلح موجبا على الله تعالى بأن يفعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده، وبذلك كان أقرب من معتزلة بغداد الموجبين على الله فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم إلا أن البصريين خالفوهم، أنكروا ما ذهبوا إليه في الوجوب لأنهم رأوا بأن الله لم يدخر عن عباده شيئا مما يعلم أنه لو فعله بهم لانتفعوا وحققوا مصلحتهم. انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٣٣٤ .

ثم أضاف: «و قرأ عبد الله ﴿مِنكُمْ جَائِرٌ﴾ يعني ومنكم جائر جار عن القصد بسوء اختياره والله بريء منه»(١).

ويبني المعتزلة توحيدهم لله تعالى على أنه واحد تام الأحدية منزه عن الأجزاء المقدارية التي عليها الأجسام، ويخلو من الأجزاء المعنوية المعقولة لذوات البشر المركبة من الماهية والتشخص(٢)، فأدى بهم هذا إلى إثارة مسألة «صفات الله» هل هي عين ذاته عز وجل أو غير ذاته لارتباط هذا بمعنى التوحيد الذي اعتقدوه. ورأوا ذات الله تعالى وصفاته شيئا واحدا. وهو ما ذهب إليه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٩] .فبين أن معنى قوله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ قادر على عقوبتكم، و بأنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٣٠] معللا ذلك بقوله: «لأن نفسه وهي ذاته المتميزة من سائر الذوات متصفة بعلم ذاتي لا تختص بمعلوم دون معلوم، فهي متعلقة بالمعلومات كلها وبقدرة ذاتية لا تختص بمقدور دون مقدور، فهي قادرة على المقدورات كلها فكان حقها أن تحذر وتتقى» إلى أن قال: «فما بال من علم أن العالم الذات الذي يعلم السر وأخفى مهيمن عليه وهو آمن»(٣). وتساءل في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] كيف يصح وصف الله تعالى بالقوة وهو الموصوف بالقدرة؟ وأجاب بأن قدرة الإنسان هي صحة بنيته واعتداله،» وبأن القوة والشدة والصلابة في البنية وحقيقتها زيادة في القدرة، ثم ذكر رأيه المذهبي: «كما صح أن يقال الله أقدر منهم جاز أن يقال: أقوى منهم على معنى أنه يقدر لذاته على ما لا

(١) الكشاف ج٢ ص ٤٠٣ .

(٢) انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٢٨، وكامل محمد محمد عويضة ، الزمخشري المفسر البليغ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤م، ص١٧٨ .

ذكر أحمد أمين أن المعتزلة أول من أثار موضوع "صفات الله" و لم يعهد ذكر كلمة "صفات الله" في القرآن الكريم أو الحديث الصحيح، إنما جاء ذكر قوله عز وجل: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]، ونحوه... لكن المعتزلة هم الذين أعطوا هذه المسألة هذه الدرجة من الجدل الواسع في علم الكلام. انظر ضحى الإسلام، ج٣ ص ٢٨-٢٩ .

(٣) الكشاف، ج١، ص ٤٢٣ .

يقدرون عليه بازدياد قدرهم»[١] وقال في الآية الكريمة: ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنبياء: ٤] بأنه تعالى قصد وصف ذاته «بأنه السميع العليم لذاته؛ فكيف تخفى عليه خافية»[٢]. ويبدو بأنه ينزه الله تعالى وذلك بإقراره اتصافه بصفتي العلم والسمع كاعتبار عقلي لذات واحدة ويتضمن القول إنكاره كسابقيه اعتبار الصفات وراء الذات الإلهية. ورأى في قوله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠] أن العلماء يدركون بأن الله عز وجل يعلم ما يحدث في السماء والأرض وقد كتب ذلك في اللوح المحفوظ قبل حدوثه لأنه سبحانه العالم بذاته لا يتعذر عليه ولا يمتنع تعلق بمعلوم[٣]؛ ولأن إحاطته بذلك وإثباته وحفظه أمر عليه يسير.

ويشير الزمخشري في تفسيره للآية الكريمة: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٣] إلى أنه سبحانه وتعالى يعلم كل ما يقومون به وهو غير غافل ولا ساه عما يفعلونه لأن الغفلة والسهو غير جائزين على عالم الذات[٤] ويستدل في قوله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] بأنه دال على أحدية الله التامة في تدبير السماوات والأرض فهو وحده الذي فطرهما دون مشاركة من غيره في التدبير لأنه لو كان ذلك لفسدتا قائلا: «والمعنى لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا. وفيه دلالة على أمرين: أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرهما إلا واحداً والثاني: أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده؛ لقوله: «إلا الله» ثم تساءل عن وجوب هذين الأمرين ليجيب معللا منطلقا من الواقع بأنه راجع إلى معرفتنا أن الناس تفسد بتسيير الملكين لما يحدث بينها من التصارع والتنافر والاختلاف. ولأنه مردود في طريقة التمانع المبسوطة لدى المتكلمين؛ ولأن هذه الأفعال تعوزها تلك الذات المتميزة بتلك الصفات لتثبت وتستقر. ولئن كان

(١) م ن، ج ٣، ص ٤٤٨-٤٤٩ .
(٢) م ن، ج ٢، ص٥٦٢ .
(٣) م ن، ج٣، ص٢٢ .
(٤) م ن، ج٣، ص١٦٤ .

الملوك لا يُسألون عما يوردونه في مملكتهم هيبة وإجلالا رغم جواز زللهم وفسادهم فإن الله تعالى ملك الملوك وربّ الأرباب خالقهم ورازقهم أولى بأن لا يُسئل عن أفعاله مع أن العقل دال على أن كلّ ما يفعله إنما هو مفعول بدواعي الحكمة ولا يجوز عليه الخطأ أو فعل القبائح[(١)].

ولا ينفي المعتزلة صفات الكمال عن الله عز وجل كما يرى هذا أهل السنة، وإنما يقولون بأن الصفات خارجة عن الذات الإلهية فتوهم بالتعدد الذي يتنافى مع التوحيد؛ لذا قال الزمخشري في الآية: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: ٨١].

والذي جرّ الزمخشري، حسب أهل السنة إلى القول بأن في الكائنات ما ليس مخلوقا من الله تعالى لقبحه شبيه بمفهومه للخداع في الآية: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩]، فالله تعالى لا تخفى عليه خافية فلا يتصور أنه يخدع. وهو سبحانه حكيم لا يفعل القبيح. أما المؤمنون وإن جاز أن يُخدعوا لم يجز أن يَخدعوا[(٢)]. فالزمخشري يمنع أن يكون الله مخدوعا لكونه عالما بذاته، تعم عالميته كل كائن فلا يخدع إذ نسبة الذات إلى الكائنات واحدة، ولا يتم استحالة كون الله تعالى خادعا إلا باستحالة صدور بعض الكائنات عنه لأنه قبيح.

وقال عند تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] فإن قلت: «كيف قيل: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وفي الأشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل وفعل قادر آخر؟ قلت: مشروط في حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلا، فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر القادر على الأشياء كلها؛ فكأنه قيل: على كل شيء مستقيم قدير. ونظيره فلان أمير على الناس: أي على من وراءه منهم، ولم يدخل فيهم نفسه وإن كان من جملة الناس»[(٣)]. يفهم منه أن الشيء، يتناول عند المعتزلة الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده[(٤)] ولا يتناول

(١) م ن، ج٢، ص٥٦٨ . (٢) م ن، ج١، ص١٧٠ .

(٣) م ن، ج١، ص٢٢٢ .

(٤) انظر نوران الجزيري ، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، ص ٢٣ .

المستحيل. ويبدو أن توغل المعتزلة في الجدل الكلامي حول مسألة المعدوم هو الذي أدى إلى قولهم بأن المعدوم شيء لأنه موضوع للفكر، فمثله مثل الموجود لابد أن يكون له نوع من الوجود، وأقل ما فيه من الثبوت أن التفكير يتعلق به؛ وعلى هذا وقع التساؤل: لِمَ لا يفكر الإنسان في المعدوم بدلا من أن لا يفكر أصلا؟(١) وقولهم بشيئية المعدوم متأتٍّ من إقرارهم الماهيات(٢) قبل دخولها إلى الوجود؛ وبذلك يمكن تصور الماهيات دون أن يكون لها وجود في الخارج لأنهم يعتقدون أن الوجود زائد عليها وهي معروضة له وقد تخلو عنه، وبمعنى آخر: إنّ مَنْ أثبت المعدوم شيئا لابد أن يقرّ زيادة الوجود عليها كالقائل باتحادهما لا يقر بماهيات سابقة على الوجود المتحقق(٣).

والمعدوم عند الأشاعرة مُنْتَفٍ، ليس بشيء. قسّمه الباقلاني (ت٤٠٣هـ) إلى(٤):

- معلوم معدوم لم يوجد ولن يوجد وهو المحال الممتنع الذي ليس بشيء، وهو الذي يحمل القول المتناقض كاجتماع الضدين ووجود الجسم في مكانين.
- ومعدوم لم يوجد قط، ولن يوجد لأن الله عز وجل قدّر ألاّ يوجد وأخبر بذلك، وهو مما يصح، ويمكن أن يوجد كرد أهل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثاله مما علم وأخبر أنه لا يفعله، وإن كان مما يصح أن يفعله الله تعالى.
- ومعلوم معدوم في الآن أو في وقتنا هذا، ولكنه سيوجد فيما بعد كالحشر والنشر والجزاء والثواب والعقاب وقيام الساعة.
- ومعلوم آخر هو معدوم في هذا الوقت بيد أنه كان موجودا من قبل نحو الذي مضى من أحوالنا وتصرفنا.

---

(١) انظر دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٠٠ .

(٢) تطلق الماهية على الأمر المتعلق كالمتعلق من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود، والأمر المتعلق من حيث أنه معقول في جوابه هو سمي ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سمي حقيقة. ومن حيث امتيازه عن غيره هوية، ومن حيث جمل اللّوازم له ذاتا ...الجرجاني، التعريفات، ص ٢٠٩ .

(٣) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٥٣ .

(٤) كتاب التمهيد، ص١٥ ، ١٦ .

– ومعلوم معدوم تتساوى فيه احتمالات أن لا يكون أو لا يكون ولا يُدرى أيكون أم لا يكون نحو ما يقدر الله تعالى عليه مما لا نعلم أيفعله سبحانه أم لا يفعله من تحريك الساكن من الأجسام وتسكين متحركها.

ويَبسط الزمخشري في تفسيره السابق مذهبه في أنّ ما تعلّقت به قدرة الإنسان يمتنع أن تتعلق به قدرة الله تعالى لأن قدرة العبد عند المعتزلة خاصة يستغني الفعل بها عن قدرة خالق آخر وهو ما لم يوافق عليه أهل السنة لأن القادر الخالق عندهم واحد هو الله وحده، تتعلق قدرته بالفعل فيخلقه وتتعلق به قدرة العبد تعلق اقتران لا تعلق تأثير لانتفاء أن يخلق مقدورا بين قادرين. قال الرازي: «إنه تعالى أجرى عادته بأن الإنسان الذي تكون أعضاؤه سليمة ومزاج بدنه يكون خاليا من الأسقام والأمراض إذا خلق فيه إرادة حصول شيء، فإنه يخلق ذلك المراد على وفق تلك الإرادة. والحاصل: أن مقارنة الفعل مع حصول القدرة والإرادة معلومة؛ فأما كون الفعل به فذاك البتة غير معلوم. ومن قال خلاف ذلك كان مكابرا معاندا»[1].

وقد اعترض البيضاوي[2] (ت٧٩١هـ) على الكشاف. قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ الآية. ما يريد الله وجوده وجد على الجملة، وهو خالق كل شيء؛ فالأمران على عمومهما بغير استثناء لا يصح فيهما الوجوب ولا الامتناع. والمعتزلة لما قالوا: «الشيء ما يصح أن يوجد وهو يعم الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع أيضا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل والقدرة وهو التمكن من إيجاد الشيء، وقيل: صفة تقتضي التمكن، وقيل: قدرة الإنسان هيئة بها يتمكن من العقل. وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه، والقادر هو الذي إن شاء الله فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

(١) القضاء والقدر، ص٢٢٤ . وانظر ابن ألمنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٢٢-٢٢٣ .

(٢) هو عبد الله بن عمر محمد الشيرازي البيضاوي نسبة لقرية البيضاء من أعمال شيراز، وهو قاض ومفسر وعالم بالفقه والأصلين والعربية والمنطق والحديث من أعيان الشافعية، لخص في تفسيره المعروف بتفسير البيضاوي من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان: انظر عادل نويهض، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣١٨ .

والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء؛ ولذلك قلما يوصف به غير الباري»[١].
والزمخشري يقصد في الكشاف: أن الشيء بمعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيشمل الواجب والمستحيل فيحتاج إلى استثنائهما عقلا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين، لا يكفي التخصيص بالممكن في تصحيح قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] على مذهبهم من وجهين:

أنه ما ثبت أن كل ممكن فهو مخلوق الله تعالى إذ يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تتعلق الإرادة بوجوده.

وأنهم ذهبوا إلى أن العبد خالق لأفعاله بل نقول: إذا لم يمكن يكون مقدور بين قادرين كما هو مذهب جمهور المعتزلة[٢] لابد أن يستثني على مذهبهم أفعال العباد عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، ولا يرد هذا على مذهب أهل السنة "فإن الشيء إذا كان بمعنى المشيء فكل شيء مقدور ومخلوق على حسب المشيئة" قاله عن الكازروني[٣]. إن حقيقة الشيء عند المعتزلة المعلوم، وبمقتضى هذا رأوا أن كل معدوم شيئا. أما مفهومه عند الأشاعرة فالثابت أو الموجود أي أنهم يرون المعدوم ليس شيئا. وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر لذاته[٤] لصحة الاختراع منه ولعدم تناهي مقدوره في الجنس والعدد

---

(١) تفسير البيضاوي، ج١ ، ص١٠٢ .

(٢) قال الشحام من المعتزلة : «إن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وإن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين لله وللإنسان فإن فعلها القديم كانت اضطرارا، وإن فعلها المحدث كانت اكتسابا وإن كل واحد منهما يوصف بالقدرة على أن يفعل وحده لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلا له وللإنسان، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلا له وللقديم، ولكن يوصف الباري بأنه قادر أن يخلقها ويوصف الإنسان بأنه قادر أن يكتسبها»: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١ ص٢٧٤، ج٢، ص٢٢٨ . وقال غيره «إبراهيم» و «أبو الهذيل» وسائر المعتزلة والقدرية: «لا يوصف الباري بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين» م ن، ج٢، ص٢٨ ومن براهين فخر الرازي: «أن مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]. ينتج أن مقدور العبد مقدور لله تعالى»: القضاء والقدر، ص٧٨ .

(٣) تفسير البيضاوي، ج١، ص ١٠٢ .

(٤) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٣٤، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٧ وكذا د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ٣٢٨ .

ولاستحالة امتناع ذلك عليه، فإن الأشاعرة خالفوهم لأنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر بقدرة وقدرته تشمل كل الممكنات؛ فهو تعالى قادر على إيجاد كل ممكن ومستقل بإيجاده لأنه سبحانه وتعالى المؤثر التام الذي يجب وقوع أثره ويستغني عن غيره. ولا توجد مماثلة بين قدرته عز وجل وقدرة المخلوقين لأن صفاته تعالى وذاته تغاير صفات المخلوقين وذواتهم[١]. أما الزمخشري فرأى بأن المراد بلفظ الشيء وما قام مقامه هو أعم العام كما أن لفظ الله أخص الخاص لا يقبل الشركة بأي وجه ولا يصح إطلاقه على غيره عز وجل. وقد استشهد في تعريف ذلك بقول سيبويه: «ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو (أو)[٢] أنثى[٣]؟ ثم قال هو: «والشيء مذكر وهو أعم العام، كما أن الله أخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم، تقول: شيء لا كالأشياء أي معلوم لا كسائر المعلومات، وعلى المعدوم والمحال»[٤] وقال في موضع آخر: «المحال والمعدوم يقع ... عليهما اسم الشيء ...»[٥].

وإذا كان الأشاعرة قد فهموا من قول المعتزلة بشيئية المعدوم أنهم يقولون بقدم العالم، فإن بعض الدارسين مثل (علي النشار) قد علّق على رأي الأشاعرة، ونفى أن يكون المعتزلة قصدوا ذلك، وإنما قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة، ومن أن الأشياء كانت جميعها معدومة قبل الوجود ثم استمدت وجودها من الله تعالى

---

(١) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص٢١٥،٢٨٦ .

(٢) ورد النص في كتاب سيبويه (أذكرٌ هو أو أنثى) وفي كشاف الزمخشري «أم أنثى».

(٣) الكتاب ،ج١، ص٢٢ (هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية).

(٤) الكشاف، ج١، ص ٢٢٢ .

(٥) م ن، ج١، ص٣٠٥ قال الخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف ت٣٨٧ هـ): «الشيء هو ما يجوز أن يخبر عنه وتصح الدلالة عليه. والمعدوم ما يصح أن يقال فيه: هل يوجد، والموجود هو ما يصح عنه سؤال السائل: هل يعدم إلى أن يجاب عنه بلا أو نعم، وقيل: الموجود هو الكائن الثابت، والمعدوم هو المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت (..) والقديم؛ هو الموجود ولم يزل (...) والجسم عند المعتزلة: المجتمع من الجواهر طولا وعرضا وعمقا" وعرّف الجوهر: «بأنه المحتمل للأحوال والكيفيات المتضادات على مقدارها والمحال كجمع المتناقضين في شيء واحد في زمان واحد في جزء واحد وإضافة واحدة» مفاتيح العلوم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٩، ص٤٣، ١٦١، وعرفه الآمدي (ت٦٣١هـ): «الجوهر عبارة عن المتحيز وهو ينقسم إلى بسيط ومركب ويعبر عنه بالجوهر الفرد، وإلى مركب وهو الجسم» د. عبد الأمير أعسم، الفيلسوف الآمدي دراسة وتحقيق، دار المناهل، بيروت، ص١١٠ أما العرض "فعبارة عن الموجود في موضوع» م ن، ص١١١ .

فمن مادة العدم وجد العالم. والله عز وجل هو مانح الوجود، لذا قصدوا بتقسيمهم الأشياء إلى هذين القسمين تنزيه ماهية الله المطلقة عن أن تشابه ماهية العالم ومن أن فعله فقط منح الوجود للمعدوم[١]. ويتفق موقفنا في هذا مع ما ذهب إليه بعض الدارسين[٢] وهو كيف يكون المعدوم شيئا قبل أن يوجد لأن لفظ الشيء يطلق على ما هو موجود؟، وقد رأى الخياط ذلك قائلا: «إن الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها»[٣]. ويبدو من قول علي النشار: أن فعل الله هو الذي منح الوجود للمعدوم معناه أن فعل الله عز وجل هو مَنْحُ الأشياء للأشياء على ما قاله. وظاهر أن التناقض بيّن هاهنا.

وقد أوجب المعتزلة في التفسير اتباع الدليل العقلي وردّ ما خالفه، ودعوا إلى حمله على ما يقبله العقل. أشار إلى هذا ابن المرتضي فيما ورد من النصوص التي ينافي ظاهرها عصمة الأنبياء مثلا ويقتضي وقوع الخطإ منهم مبينا أن في الكلام ما هو حقيقي وما هو مجازي، وقد يعدل المتكلم به عن ظاهره، وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك.

وجاء من هذا الكثير في كلام الله العزيز ما يوحي بالانتقال والحركة والتجسيم[٤]، والله منزّه عن ذلك؛ فلابد من العدول عما يقتضيه ظاهر الألفاظ فيه وتأوّله[٥].

ويظهر تمسك الزمخشري بالدليل العقلي هذا في تفسيره قوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]؛ فقد رأى أن الآية أَهْدَمُ شيء لمذهب المقلدين وبأن خلّو أي قول من دليل عليه يجعله باطلا غير ثابت[٦]، وقوله في

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ط٧، ١٩٧٣، ج١، ص٤٢٦ .

(٢) انظر د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص٥٢٩ .

(٣) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص,١٠٨ ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص ٣٢٨ .

(٤) قوله تعالى: ﴿جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

(٥) انظر أمالي المرتضى (غرر الفوائد و درر القلائد) ج٢، ص٣٩٩ .

(٦) انظر الكشاف، ج١، ص٣٠٥ .

الآية الكريمة: ﴿هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين﴾ [الكهف: ١٥] بأنه «تبكيت لأن الإتيان بالسلطان على عبادة الأوثان محال، وهو دليل على فساد التقليد وأنه لابد في الدين من الحجة حتى يصح ويثبت»[١]. وفسّر قوله عز وجل بما يعزز رأيه في ضوء منهج القول بالدليل العقلي: فـ﴿قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون﴾ [يونس: ٣٥] معناه أن الله وحده الذي يهدي للحق بما خلق في العباد المكلفين من العقول، وبما منحهم من التمكين لينظروا في الأدلة بهذا الكون وبما منحهم من ألطافه ووفقهم وألهمهم به، وبما أرسله تعالى إليهم من الشرائع[٢]؛ فليس ثمة هداية غير هداية الله تعالى تهدي إلى الحق وتوصل إليه.

ومن تفسيره بالدليل العقلي قوله في الآية: ﴿فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى﴾ [طه: ١٦] بأن المعنى: اعلم أنهم وإن كثروا بعددهم فإنهم اتبعوا الهوى وجعلوه قدوتهم، فهم لم يتخذوا البرهان في إيمانهم، ولم يعتمدوه ويتدبروه، ولا ريب في أن هذا حث على الدليل ودعوة إلى العمل به[٣].

إن الله لا يخلق الضلال ولا الهدى عند المعتزلة لأنه قبيح تعالى الله عنه، فقد قالوا في قوله عز وجل: ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾ [الأنعام: ١٢٥]: إن الله تعالى يريد أن يضل الكافر، وإضلاله إياه تسميته إياه ضالا، وحكمه عليه بما كان منه من الضلال، فالله تعالى لا يضل أحدا. والإضلال عدم منح العبد الإلطاف وتركه مفتونا وتخليته بحاله لأنه ليس أهلا للإلطاف بصفاته وأفعاله، فيختار الضلالة[٤] وقد اختلفوا في معناه؛ فبعضهم أو أكثرهم على أنه التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون كما سبق أو أنه ترك إحداث اللطف والتسديد الذي يفعله الله بالمؤمنين، وهذا الترك يحتمل أن يكون هو المراد به الإضلال.

---

(١) م ن، ج ٢، ص٤٧٤ .

(٢) م ن، ج٢، ص٢٣٧ .

(٣) م ن، ج٢، ص ٥٣٣ .

(٤) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٢٥ .

وذهب بعضهم إلى أن المراد به إهلاك الله تعالى إياهم أي عقوبة منه لهم. والإضلال عن الدين عند أهل الإثبات قوة عن الكفر. وقال بعضهم: الإضلال عن الدين هو الترك وهو قول «الكوماني». وذهب بعضهم إلى أنّ أضلّهم معناه خلق ضلالهم. والمعتزلة امتنعوا عن أن يقولوا: إن الله عز وجل أضلّ عن الدين أحدا من خلقه[1].

ولم يخرج الزمخشري عما سبق حين فسر قوله عز وجل: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] رأى أن إسناد الإضلال إلى الله عز وجل ليس على حقيقته، وإنما هو على سبيل المجاز لأن المعتزلة يحملون ظاهر النص المخالف لأصولهم على التأويل، فرأوا في ضوء هذا أن الله سبحانه لم يخلق الإضلال ولم يفعله؛ لذا أسند إلى الله إسناد الفعل إلى السبب فكما أن السلة التي حوت دجاجا وأخبصة كانت سببا لقيود أحد المحبوسين: سئل مالك بن دينار عن قيده فرفع رأسه وإذا سلة معلقة؛ فسأل عما تحتويه فأُنزلت إليه وعرف ما فيها من دجاج وأخبصة؛ فأجاب سائلَه: «هذه وضعت القيود على رجلك»؛ فكذلك جاء إسناد الإضلال إلى الله تعالى على غير حقيقته ثم ذكر من الأسرار البلاغية على ذلك: تسمية العهد بالحبل في قوله تعالى: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧] على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الارتباط بين المتعاهدين. وما ذكره ابن التيهان للرسول ﷺ في بيعة العقبة: «يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى إن الله عز وجل أعزك وأظهرك أن ترجع إلى قومك»، ومنه القول: شجاع يفترس أقرانه، وعالم يغترف منه الناس... فنبّهت على الشجاع بأنه أسد، وعلى العالم بأنه بحر، وعلى العهد قبل ذلك بأنه الموثق. وكان العرب يسكتون عن ذكر الشيء المستعار ويرمزون إليه ببعض ما يدل عليه. ثم بيّن المراد من الآية: هم الذين نقضوا عهد الله من أحبار اليهود المتعنتين أو منافقوهم أو الكفار كافة موضحا أن عهد الله ليس سوى ما ركّزه في عقولهم من الحجة على التوحيد أمرا وصّاهم به ووثقه عليهم[2]. فهو يَرَى على قاعدة الاعتزال أن

(١) انظر م ن، ج١، ص٣٢٥، ,٣٢٦ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص,٢٤٤ وتفسير البيضاوي ج٢، ص,١٨٧ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة ١٣٣-١٣٢ .

(٢) الكشاف، ج١، ص ٢٦٧ -٢٦٨ .

الإضلال[١] باعتباره تسمية بالضلال لم يخلقه الله تعالى لأنه لا يفعل القبيح، وبأن كل أفعاله حسنة[٢]. . ونحن نجد تفسيره على هذا الأساس الاعتزالي في كثير من الآيات منها ما قاله في الآية: ﴿ قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾ [مريم: ٧٥] من أن «المراد بالضلالة ما دعاهم من جهلهم وغلوّهم في كفرهم إلى القول الذي قالوه ولا ينفكّون عن ضلالتهم إلى أن يعاينوا نصرة الله المؤمنين أو يشاهدوا الساعة ومقدماتها»[٣] أو ما فسّر به قوله عز وجل: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩] «أي يخذله ويخلّه وضلاله لم يلطف به لأنه ليس من أهل اللطف»[٤]. ولا شك في أن تفسيره ينسجم مع معتقد المعتزلة المبني على أن الله تعالى لا يخلق الهدى ولا الضلال، وأنهما من جملة مخلوقات العباد وهو ما ردّه أهل السنة. ولم يخرج عن هذا المعنى في تفسير الآية: ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ [نوح: ٢٤]. حين قال: «فإن قلت كيف جاز أن يريد ولم يخرج عن هذا المعنى في تفسير الآية لهم الضلال ويدعو الله بزيادته؟ قلت: المراد بالضلال أن يُخذلوا ويُمنعوا الألطاف لتصميمهم على الكفر ووقوع اليأس من إيمانهم وذلك حسن جميل يجوز الدعاء به بل لا يحسن الدعاء بخلافه»[٥].

---

(١) قال ابن المرتضي اليماني: «الإضلال من جنس العقاب، وقد دل السمع على أن الله خلق الخلق في الابتداء على الفطرة نعمة ورحمة لأوليائه ونقمة وحجة على أعدائه. ودل القرآن على أن الله تعالى يبدأ باللطف ثم يعاقب من يشاء ممن لم يقبل اللطف، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]. وقال: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ [عبس: ٢٠] وغيرها. ودل السمع على أنه تعالى يبتدئ بالإحسان من غير استحقاق، ولا يبتدئ بالعقوبة من غير استحقاق بل يمهل بعد الاستحقاق ويحكم، ويكرر الحجة ويعذر، ويعفو عن كثير ثم ينتقم ممن يشاء بالحكمة البالغة، ويعفو عمن يشاء بالرحمة الواسعة (...)، وما كان على جهة العقوبة لم يفعله الله بالعبد ابتداءً قبل الاستحقاق، وما كان على جهة الابتداء الذي لا يصح التكليف إلا به فعله، وما زاد على ذلك مما يقع عنده المعاصي فهو مسألة الخلاف»: إيثار الحق على الخلق دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٧٤-٢٧٣ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣ .

(٣) الكشاف : ج ٢، ص ٥٢٢

(٤) م ن، ج٢، ص١٧ .

(٥) م ن، ج٤، ص١٦٤ .

وقد استدل المصنف من خلال الآية: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٣٠] أنه لا أثر لله تعالى في ضلال الضالين لقوله: ﴿إِنَّهُمُ﴾ إن الفريق الذي حق عليهم الضلالة ﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ٣٠] أي تولوهم بالطاعة فيما أمروهم به، وهذا دليل على أن علم الله لا أثر له في ضلالهم وأنهم هم الضالون باختيارهم وتوليهم الشياطين دون الله[1].

وذهب في تأويل قوله تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يُضِلُّ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ [النحل: ٣٧] يعد بيان المراد بالإضلال بأنه الخذلان المناقض للنصرة أنه تعالى: «ذكر عناد قريش وحرص رسول الله ﷺ على إيمانهم وعرفه أنهم من قِسْمِ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةِ وأنه لا يهدي [مَنْ يُضِلُّ] أي لا يلطف بمن يخذل لأنه عبث والله تعالى متعال عن العبث لأنه من قبيل القبائح التي لا تجوز عليه[2]. ويواصل إقرار هذه الخلفية الاعتزالية في الآية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤] ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ﴾: كقوله: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢] لأن الله لا يضل إلا من يعلم أنه لا يؤمن، ولا يهدي إلا من يعلم أنه يؤمن، ثم يكرر معنى الإضلال بأنه التخلية ومنع الألطاف، وأن المراد بالهداية التوفيق واللطف. ثم بيّن بأنه كناية عن الكفر والإيمان، والله عز وجل لا يخذل إلا المتخاذلين ولا يلطف إلا بأهل اللطف[3]. فالإضلال والهداية لمن شاء من عباده اقتضتها حكمته عز وجل ببناء الأمر في ذلك على الاختيار. وهو ما ذهب إليه كذلك في الآية: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣] قائلا: «الحكمة اقتضت أن يضل من يشاء وهو أن يخذل من علم أنه يختار الكفر ويصمم عليه. ويهدي من يشاء

(١) م ن، ج٢، ص٧٦ .
(٢) م ن، ج٢، ص٤٠٩ .
(٣) م ن، ج٢، ص٣٦٧ .

وهو أن يلطف بمن علم أنه يختار الإيمان» ثم قال: «يعني أنه بنى الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب»[١].

فما الذي يفهم مما أثبت الله عز وجل بأنه سيسألهم عما فعلوه؟ ألا يدل ذلك على أنه لم يضطرهم إلى الضلال؟ أما يفهم من هذا أن العباد هم المختارون لأفعالهم والقادرون عليها، وبأن معنى كسب الإنسان فعله ليس سوى أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وقوة مخترعة[٢]، وأهل السنة يردون هذه الخلفية الاعتزالية لأنهم يرون وقوع الشيء بقدرة محدثة ومن ثمة يكون كسبا لمن وقع بقدرته[٣]، ولا يخفى ما في هذا الرأي السني من إنكار أن يكون العبد هو الموجد لأفعاله، ولكنهم يقرّون مع هذا بأن لقدرة العبد أثرا لأن ذات الفعل وإن وقعت بقدرة الله سبحانه، فإنّ كونه طاعة ومعصية وصفات تحصل لها هي واقعة بقدرة العبد[٤]، ذلك أن الأشاعرة يفرقون بين الفعل وصفته فالطاعة والمعصية صفة لا فعل تكتسب نتيجة للفعل من حيث كونه طاعة أو معصية. بينما يعنى بالفعل الخلق والإيجاد، في حين يقصد بصفته الاكتساب. ومن هنا يكون فعل الله سبحانه للطاعة عندهم معناه خلقه لها، فلا يعني ذلك وصفه بها إلا أن الإنسان يوصف بأنه طائع عاص، وليس في وصفه بهذا ما يعني خلقه للطاعة والمعصية[٥]. وعلى هذا فالهداية دعاء للحق أو خلقه في القلوب كما أن الإضلال خلقه في قلوب أهل الضلال، وأن من أضله فبعَدْله ومن هداه فبفضله. ورأى كثير من أهل السنة أن القرآن الكريم اشتمل على آيات كريمة دلت على تفرد الله سبحانه بهداية الخلق وإضلالهم والطبع على قلوب الكفرة منهم. ولا ريب في أنها سندُهم القوي السمعي أمام مخالفيهم[٦]؛

---

(١) م ن، ج٢، ص٤٢٧-٤٢٦ .

(٢) مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٢١ .

(٣) م ن، ج٢، ص,٢٢١ والباقلاني (ت٤٠٩هـ)، كتاب التمهيد، ص٣٠٧: قال: «معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج».

(٤) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة ص٣٠٧ .

(٥) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق ص,١٢٥ وكذا د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق العربية الإسلامية، ص٣٠٥، ٣٠٦ .

(٦) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص,٨٨ كذا ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٦٧-٣٩٧، ج٣، ص,٤٥٠ وجولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٧٢ .

لذا جعلوا آيات كثيرة ينصرف فيها معنى الهدى والإضلال إلى معنى الخلق والإيجاد مثل: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥]. وقوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦] وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] وقوله: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٨] ولا يمنع هذا وجود معان أخرى للهداية مثل الإرشاد المتعلق بالمؤمنين ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ۝ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤، ٥] أو الدعوة كقوله عز وجل: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧].

إن فعل الإنسان عند المعتزلة هو بحد ذاته قدر لأنه تحقيق عملي لأثر معين، وهذا التحقيق العملي إحداث لا ينفصل عندهم عن عملية الخلق والتقدير وذلك لاستناده إلى إرادة الفاعل واختياره وقدرته[1] رغم إجماع غيرهم من أهل السنة على أن الله تعالى مالك كل مخلوق ورب كل محدث[2]، فلا تتعلق صحة الفعل بالفاعل عند المعتزلة إلا لأن هذا الفاعل قادر على إخراجه من العدم إلى الكون بسبب منه[3]. ولما كان الإنسان الفاعل عاقلا مفكرا فإنه يمتنع في الحقيقة أن يوجد أي فكر نظري لا يستتبع عملا معينا إن لم يكن هو نفسه هذا العمل، فحين تزول الموانع وتكتمل الدواعي يحدث الفعل بالقدرة، وحين تكتمل المعرفة العقلية والبلوغ تكتمل معها القدرة على خلق الأفعال عندهم وعلى صفاتها الذاتية.

لقد علق المعتزلة السببية في الأفعال الإنسانية بذات الإنسان أي أنهم عدّوا الإنسان ذاتا فاعلة معتبرين إياها سببا يوجب وقوع المسببات عنه على سبيل

---

(١) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص٧٩ .

(٢) م ن، ص ٨٢ .

(٣) قال عبد الجبار المعتزلي: "الذي يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا (..) كونه موقوفا على دواعينا ويقع بحسبها، وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها فقد تقف على قصودنا أيضا وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا": شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٣٣، وانظر ج١، ص١١ .

الاختيار. أما الاعتبارات الأخرى مثل الحتميات الطبيعية التي تخضع فيها أحكامها لقوانين خارجة عن إطار القدرة الإنسانية أو اعتبار اللطف الإلهي الذي هو تيسير إلى فعل الخير والطاعة وترك الشر والمعصية. لا يرى المعتزلة هذه الاعتبارات تؤثر سلبا في الذات الإنسانية الفاعلة ولا تؤثر في وجوب أفعالها عنها[١]، وهو ما نجده في تفسير الزمخشري للآية: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩] فسَّر ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾: بأنه عز وجل يوفق للعمل والعمل به والحكيم عنده تعالى العالم العامل[٢]، والمقصود كما ذكر جولد زيهر هو أن الحكمة والعلم من الأمور المكتسبة، وأن الإنسان ذاته هو المؤثر في اكتسابها على أنه السبب الفاعل لا أنها تمنح له بمجرد إرادة الله سبحانه، وإنما الذي يمنحه عز وجل اللطف الإلهي ليستقل الإنسان بالفعل. وعلى هذا فالمريد والفاعل هو الإنسان وهو السبب المستقل. وتبعا لهذا يصبح هو المسؤول الحقيقي عن أفعاله الصادرة عنه سواء كانت عقلية أم خلقية. ويمكن أن نفهم ذلك من تفسير الزمخشري للآية: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]: يلطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه فيتجنب ما نهى عنه[٣].

إذن، فالعمل من العبد والله، عز وجل يجعل العبد المكلف بالعمل أقرب إلى فعل ما كلِّف به بأن يوفقه إليه ويمنح من استحق ذلك لا غير ليفعل الخير أو يتجنب الشر ويتركه[٤] دون أن تسقط المسؤولية عن الفاعل أو يخرج الفعل عن كونه مقدورا لهذا الفاعل أي أن قدر الفعل واقع من الفاعل على جهة الإحداث والتقدير ولا دخل للطف الإلهي في هذا عندهم[٥]، وإذا كان المعتزلة قد عظموا العقل واعتدوا به وآمنوا بقوته ومقدرته على إدراك الأشياء والتمييز بينها، فإن هذا المبدأ حملهم على وضع قاعدة في المعارف، قالوا: «الفكر قبل ورود السمع» و«أوجبوا

(١) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٣٥.

(٢) الكشاف، ج١، ص٣٩٦

(٣) م ن، ج١، ص٣٩٧.

(٤) انظر جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص ١٧٥-١٧٤. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة ص١٣٤-١٣٣.

(٥) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر عند المعتزلة، ص١٣٤.

فيها على المكلف قبل مجيء الشرع أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصّر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا»[١]، واجتمعت كلمتهم في أن الإنسان العاقل قادر بعقله على أن يميز بين الأشياء الحسنة والقبيحة، وأن يفرق بين الخير والشر قبل ورود الشرع؛ لذا أوجبوا عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل وتجنب القبيح كالكذب والظلم[٢]. وفي جانب من هذه الخلفية فسر الزمخشري قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وبناء على استدلال اعتزالي قال: «وقد استدل بقوله -خلق لكم- على أن الأشياء التي يصح أن ينتفع بها ولم تجر مجرى المحظورات في العقل خلقت في الأصل مباحة مطلقا، لكل أحد أن يتناولها ويستنفع بها»[٣] قال القرطبي (ت٦٧١هـ): استدل المعتزلة بأن أصل الأشياء التي ينتفع بها الإباحة بهذه الآية وما كان مثلها: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] إلى أن يقوم الدليل على الحظر. وتوقف آخرون وقالوا: ما من فعل لا ندرك منه حسنا ولا قبحا إلا ويمكن أن يكون حسنا في نفسه ولا معيّن قبل ورود الشرع، فتعيّن الوقف إلى ورود الشرع وهذه الأقوال الثلاثة للمعتزلة. وأضاف أن (الشيخ أبا الحسن) وأصحابه وأكثر المالكية و(الصّيرفي)[٤] أطلقوا القول بالوقف ومعناه عندهم «أن لا حكم فيها في تلك الحال وأن الشرع إذا جاء أن يحكم بما شاء وأن العقل لا يحكم بوجوب ولا بغيره، وإنما حظه أن يتعرف الأمورعلى ما هي عليه»[٥]. ولئن استدل

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٦،٧٢ .

(٢) انظر م ن، ج١، ص ٥٦ - ٥٨ - ,٦٦ وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٥ .
وقد اختلفوا في مواهب العقل، إذ تتم معرفة الله تعالى والدليل الداعي إلى معرفته عند أبي الهذيل العلاف بضرورة العقل من غير خاطر أي دون روية. بينما يتوصل الإنسان العاقل عند النظّام إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع بالعقل أي بعد تفكر وتأمل. وذهب ثمامة ابن أشرس إلى أن المعارف كلها ضرورية، ومن لم يضطر إلى معرفة الله تعالى فليس مأمورا بها، وإنما خلق للعبرة والسخرة كسائر الحيوان: انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٧٣-١٢٩وكذا الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٦-٨٥-,٧٢ وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١١٦-١١٥ .

(٣) الكشاف، ج١، ص٢٧٠ .

(٤) محمد بن عبد الله (الشافعي الفقيه الأصولي، م٣٣٠).

(٥) الجامع لأحكام القرآن،ج١، ص٢٥١-٢٥٢ .

الزمخشري بأن العقل كاف في إباحة هذه الأشياء فإن السنيين يقولون بإباحتها لأن الآية دالة على ذلك وعليه فـإباحتها شرعـية سمعيـة لولم تدل عليه الآية لم يكن للاستدلال بها أي مطمع[1]. وإذا كانت الأشياء قبل ورود الشـرع مباحة بناء على قوله عز وجل: ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ [البقرة: ٢٩] لكلٍّ أن ينتفع بهـا، فإن بعضهم رأى بأنه «إذا احـتمل أن يكون اللام في (لكم) لغـير الملك والإباحـة لم يكن في ذلك دليل على مـا ذهبوا إليـه[2]، وذلك على أسـاس ما أورده في أنّ (لـكم) متـعلق بـ(خلق) وجعلت اللام فيه للسبب بمعنى لأجلكم ولانتفاعكم أو لاعتباركم. ورأى بعضهم بأن اللام للتـمليك والإباحة؛ فالتمليك خاص بما ينتـفع به الخلق وتفرضه الضرورة، أو للاختـصاص الذي هو أعم من التمليك. وقد حسّن بعضـهم حملها على السبب مفعولا لأجله لأن بما في الأرض يحصل النفع الديني والدنيوي[3].

ويذهب الزمخـشري إلى أحد أصـول الاعتزال وهو نفي القـبح عن الله تعالى وأنه لا يفعـل إلا الأصلح وذلك في تفسـير الآية: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠]. ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾: «تعجب من أن يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية وهو الحكيم الذي لا يفعل إلا الخير ولا يريد إلا الخير»[4].

إنه يستعظـم نسبة الفواحش والقبـائح إلى الله تعالى[5]، ولا ريب في أن هذا الاستـعظام حق إلا أنه موضع خـلاف بين المعتزلة وغـيرهم من السنيين بخـاصة، ويكمن الخلاف هنا في أن القبح صـفة ذاتية للقبيح يلزم عنه أن كل فعل مـستقبح من العبـد هو فعل مسـتقبح من الله تعـالى. هذا ما يراه المعتـزلة أما أهل السنة، فيرون أن الله ينهى العـبد عن أن يفعل الفعل لأنه قبيح وإن كـان بالنسبة إلى الله تعالى حسن؛ فهو ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

---

(١) ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٧٠.
(٢) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج١، ص٢١٥.
(٣) م ن، ج١، ص٢١٥.
(٤) الكشاف، ج١، ص٢٧١.
(٥) م ن، ج٢، ص٤٦٩ - ٥٦٨.

وفي قوله عز وجل: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨] أورد سؤاله على أساس أن الهدى على الله واجب قائلا: «فلِمَ جئ بكلمة الشك وإتيان الهدى كائن لا محالة لوجوبه»(١) و(إمَّا) أداة شرط تدخل على ما يتردد في وقوعه والذي انبهَمَ زمان وقوعه. لذلك أجاب عن تساؤله أمام هذا الشك والتردّد في الحال الذي علم إتيان الهدى كائنا لا محالة لوجوبه، وعلّل بأنه للإيذان بأن الإيمان بالله تعالى وتوحيده لا يشترط فيه بعثة الرسل وإنزال الكتب بل لو لم يبعث رسلا ولم ينزل كتبا لكان الإيمان به وبتوحيده واجبا لما ركّب فيهم من العقل ونصب لهم الأدلة ومكنّهم من النظر(٢). بيد أنه إذا طلبنا رأي أهل السنة الخصم البارز للمعتزلة وجدناهم يؤسسون وجوب النظر في أدلة التوحيد على السمع لا على العقل. وإن كانت معرفة الله عز وجل ومعرفة توحيده ليست موقوفة على مجيء الشرع بل محض العقل كاف فيه باتفاق؛ لأن «العقل عند أهل السنة لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرّف أي لا يُوجد المعرفة بل يُوجب»(٣).

والآية: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَٰذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الطور: ٣٢]. دليل على أن الله تعالى أنعم بالعقل ليحكم بالحق ويرشد إليه: «أحلامهم عقولهم وألبابهم، ومنه قولهم: أحلام عاد: والمعنى: أتأمرهم أحلامهم بهذا التناقض في القول وهو قولهم: كاهن وشاعر مع قولهم: مجنون. وكان قريش يدعون أهل الأحلام والنهى»(٤).

ونجد صدى التفسير بالدليل العقلي عند الزمخشري فيما أقرّه من أنَّ النظر العقلي في آي الذكر الحكيم مدخل للتأويل الصحيح وهو ما يظهر في تفسيره الآية: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩]:

(١) م ن، ج١، ص٢٧٥ .

(٢) انظر م ن، ج١، ص٢٧٥, وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج١، ص٢٧٢, ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٩٢ .

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٥-٥٦, وكذا ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٧٥ .

(٤) الكشاف، ج٤، ص٢٥ .

«وتدبر الآيات: التفكيـر فيها والتـأمل الذي يؤدي إلى معرفـة ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحـيحة والمعاني الحسنة لأن من اقتنع بظاهـر المتلوّ لم يحل منه بكثير طائل وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا يحلبـها ومهرة نثور لا يستولدها»(١).

ويجد في قوله عز وجل: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقـرة: ٣٨] هو للإيذان بأنه لا يشترط في الإيمان بالله وتوحـيده بعثـة الرسل وإنزال الكتب وبأن الإيمان بالله وتوحيـده واجب بدون ذلك لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم الأدلة ومكّنهم من النظر والاستدلال(٢).

والآية: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البـقرة: ٥٥] تقضي عند المعتزلة استحالة رؤية الـله تعالى بالأبصار، وهو ما رآه الزمخشري في تأويله: بأن في الكلام دليلا على أن مـوسى عليه الصلاة والسلام رادٌّ قـول قومه في ذلك، وعـرّفهم بأن رؤية الله عـز وجل غير جـائزة لأنه محـال أن يكون في جهة، ومن جـوّز ذلك فقد جعله من جملة الأجسـام والأعراض. بيد أنهم رادّوه بعد بيان الحجة وإقامة البـرهان عليهم فازدادوا كفـرا، وكانوا في كفرهم كـعبدة العجل، فسلّط الله تعـالى عليهم الصّاعقة كمـا سلّط على أولئك القتل تسوية بين الكُفْرَين(٣).

ولاشك في أن مسألة رؤية الله سـبحانه من أصعب مسـائل أصول الدين. وقد اختلف في جـواز رؤيته تعـالى؛ فبينمـا أنكرها القدرية والمعـتزلة(٤) والنجارية(٥) والجهـمية ومن شاركـهم من الخوارج(٦)وبعض المرجئة(٧)،رأى أهل السنة جوازها

(١) م ن، ج٣، ص٣٧٣-٣٧٢ .

(٢) م ن، ج١، ص٢٧٥ .

(٣) م ن، ج١، ص٢٨٢ .

(٤) انظر الأشعري، مقـالات الإسلاميين، تحقيق محـمد محيي الدين عبد الحـميد، ج١، ص٢٨٩ وجولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٢٤ وكامل محمـد محمد عويضة، الزمخشري، المفسر البليغ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص١٧٦ .

(٥) أتباع الحسين بن محمد النجـار. والجهميـة أتباع جهم بن صـفوان: انظر البغدادي، الفـرق بين الفرق، ص٢٠٧ -٢١١ وابن حـزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣ ،ص٢-٧ ومـا بعدهـا. والإمام الجويني، كتاب الإرشاد، ص٧٨-٧٧-٧٥ والشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٢٠-١٠٠-٥٧ .

(٦) انظر عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٢٧ .

(٧) انظر الأشعري، مقالات الإسلامين، ج١، ص٢٣٣ .

في الدنيا والآخرة ووقوعها في الآخرة. أشار البغدادي إلى إجماع أهل السنة من الخبر: في أن الله عز وجل يرى في الآخرة من المؤمنين خاصة، وهذا خلاف قول من منع ذلك من القدرية والجهمية، ومن زعم أنه يرى في الآخرة بحاسة سادسة مثل ضرار عمرو وخلاف قول من زعم أن الكفرة يرونه أيضا كما قال له ابن سالم البصري[١].

وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على إنكار رؤية الله بالأبصار في دار القرار فإنهم اختلفوا في الرؤية بالقلوب؛ رأى أغلبهم أن الله يُرى بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه بها[٢] وهم في ذلك متفقون مع الخوارج وفرق من المرجئة والزيدية في أنه عز وجل لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز عليه ذلك.

ولا يرى الزمخشري أن تكون قلوب بني إسرائيل مخلوقة على الكفر لأنه يرى أن الكفر والامتناع من قبول الحق هم الذين خلقوه لأنفسهم، وهو ما يبدو عند تأويله الآية الكريمة: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٨٨]: رد الله تعالى أن تكون قلوبهم مخلوقة على هذا النحو لأنه سبحانه وتعالى خلقها على الفطرة والتمكن من قبول الحق، وإنما لعنهم الله وخذلهم ولم يوفقهم لكفرهم؛ فهم الذين غلفوا قلوبهم بما أحدثوا فيها من الكفر الزائغ على الفطرة؛ فكانوا بذلك سببا في أن يمنعهم ألطافه التي هي للمتوقع إيمانهم وللمؤمنين[٣]. ويرى أهل السنة أن الله عز وجل أقام الحق عليهم بأن خلقهم متمكنين من الإيمان غير ملجئين على الكفر، وبهذا لا نرى تعارضا هنا بين الفريقين وبخاصة حين نعلم اعتقاد السنين أن الله تعالى خالق ذلك في قلوبهم بحسب اختيارهم[٤]، ولكن بعضهم لم يتردد في اتهام رأي الزمخشري بأنه

---

(١) الفرق بين الفرق، ص٣٣٥-,٣٣٦ وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص,٧ والقرطبي الجامع بأحكام القرآن، ج١، ص٤٠٣، ج٧، ص٧٤-٢٧٨ . وأبو حيان الأندلسي ،البحر المحيط في التفسير، ج١، ص٣٤١، ج٤، ص,١٢١ ود. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص٢٩٦-٢٩٧-٢٩٨ . وزهدي جار الله، المعتزلة، ص٨٧ و ما بعدها.

(٢) انظر الأشعري ، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٨٩ .

(٣) انظر الكشاف،ج١، ص٢٩٥ .

(٤) انظر ابن منير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٢٩٥-٢٩٦ .

يتضمن اعتقاد آلهة غير الله تخلق لنفسها ما أرادت من الكفر والإيمان؛ وذلك لقوله في تفسيره السابق: «فهم الذين غلفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر . . .» ولكن إلى أي حدّ يمكن اعتماد هذا الرأي أو الاعتداد به؟ يبدو أن المعتزلة قد بينت العلاقة بين خلق الإنسان لفعله وقدرته عليه وبين العناية الإلهية التي دأبوا على تسميتها باللطف الإلهي الذي هو «خلق قدرة الطاعة»(١) وقالت المعتزلة أيضا: «التوفيق خلق لطف يعلم الله أن العبد يؤمن عنده والخذلان امتناع ذلك، واللطف خلق فعل يعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده»(٢) ويتضح من نص الزمخشري أن خذلان الله تعالى لبني إسرائيل معلل بكفرهم، وللمعتزلة في الخذلان أوجه. من يترك الله سبحانه أن يحدث من الألطاف والزيادات مايفعله بالمؤمنين كنحوقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧]، فترك الله تعاليالفعل هوالخذلان منه عزوجل للكافرين وهو تعبير لا يجوز في حقه سبحانه. وقال بعضهم: «الخذلان من الله سبحانه هوتسميته إياهم والحكم بأنهم مخذولون. وقال بعضهم: الخذلان عقوبة من الله وهوما يفعله بهم من العقوبات. وقال أهل الإثبات قولين: الخذلان قوة الكفر. وقال بعضهم: خذلهم أي خلق كفرهم»(٣).

والذي يهمنا هنا هوأن الزمخشري جعل كفرهم مخلوقا لأنفسهم، ولكن لا يعقل أن يكون العَبد خالقا لما اختاره من أفعاله لأنه لوكان خالقا لها لكان عالما بتفاصيلها وينبغي القول بأنه يشعرمن نفسه أن أشياء كثيرة تصدرعنه من فعله الاختياري من غيرأن يعرف تفاصيل ذلك؛ فليس هو الخالق لها. ومع هذا توجد نصوص من القرآن الكريم ومن سنة رسول الله ﷺ تنسب أعمال العباد إليهم، منها قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [الجاثية: ١٥] وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧] وقوله: ﴿إن تَكْفُرُوا

---

(١) أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد (ت٤٧٨هـ) ،الغنية في أصول الدين، ج١، ص١٣٥ .

(٢) م ن، ج١، ص١٣٥ .

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ج١، ص٢٦٥ .

فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر : ٧]، وقـوله: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] وغيـرها. وجاء في السنة النبوية[١]: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له»، وقوله: «ياعباس بن عبد المطلب اعمل لا أغني عنك من الله شيئا»؛ وغيرها. فهذه نصوص إذا نظر إليها العبد لا يسعه إلا أن يردّ أعمال العباد الاختيارية إليهم معتقدا أنهم يستحقون الثواب إن أحسنوا والعقاب إن أساؤوا. وظاهر هذه الأدلة عقلية أيضا تشهد بعدالة الله وبحكمته؛ لأن العبد لو لم يكن موجـداً لما اختار من أعـماله لما كان ثمـة وجه لأن يستـحق المثوبة أو العقوبة، وكيف يثاب أو يعاقب على ماليس له ولم يصدرعنه؟[٢].

ولم يجد أهل السنة مع تلك النـصوص والأدلة العقلية إلا ترجـيح قولهم : إن العبد لا يخلق أفعال نفسه الاختيارية، وإنما هي خلق الله وحده؛ لكن إذا سئلوا: كيف يثاب المرء أو يعاقب عليعـمل لم يوجده هو؟ وكيف يتفق هذا مع عدل الله تعالى وحكمته في تكليف خلقه؟ قالوا: إن العبـاد وإن كانوا غير خالقين لأعمالهم فإنهم كـاسبون لـها وهذا الكسب[٣] هو مناط التكليف ومـدار الثواب والعـقاب

(١) صحيح البخاري ,٤٧٥٧ وكذا صحيح مسلم باب كـيفية الخلق ٦٦٧٩، وكذا جامع الترمذي باب ما جاء في الشقـاء: ,٦٦٧٩ وانظر تفسـير القرطبي، ج٩، ص٩٨، وكذا مـحمد بن العظيـم الزرقاني، مناهل العـرفـان في علوم القـرآن، تحقـيق مكتب الـبحـوث والدراسـات، دار الفكر، بيـروت١٩٩٦، ط١، ج٢،ص٣٠ . وابن القيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر، ص٤٠-٤١ .

(٢) محمد بن عبد العظيم الزرقاني ،مناهل العرفان ،ج ٢ ص٣١ .

(٣) ذكر الأشـعري اختلاف الـناس في «خالق» ؛ فقـال قئلون منهم : معنى أن الخـالق خالق، هو أن الفعل وقع منه بقـدرة قديمة فإنه لايفعل بقـدرة قديمة إلا خالق. ومعنى«الكسب» أن يكون الـفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب وهذا قـول أهل الحق واختلـفوا في مـسألة هـل الإنسان فـاعل على الحـقيـقة، فـقـد رأى المعتـزلة إلا (الناشئبأن)[أ] الإنسان فاعل على الحقيقة لا المجاز .بينما رأى أهل السنة الإنسان فاعلا على الحقيقة بمعنى مكتسب ومنعـوا أنه محدث : مـقالات الإسلامـيين ، تحقيق هلمـوت ريتر، ج ١ ، ص٥٣٩-٥٤٠ .
ورأى التفتازاني :أن « الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقـدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحـركة البطش دون البعض وحـركة الارتعاش، احتـجنا في التقصي عن هذا إلـى القول بأن الله تعلى خالق كل شيء والعبد كاسب وتحقيقه أن صـرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق .والمقـدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فـالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقـدور العبد بجهة الكسب »شرح العقيدة النسفـية، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى، الجزائر (د.ت)، ص٦٩-٧٠ .

(أ) هكذا بالأصل، وهو خطأ. اهـ. مصححه.

ويتحقق به عدل الله وحكمته فيما شرّعه للمكلفين. وبهذا حملوا النصوص الأولى على الخلق، وحملوا الثانية على الكسب جمعا بين الأدلة، وإن سئلوا عن الكسب اختلفوا وتعددت وجهة نظرهم فيه، أهو مقارنة القدرة القديمة للحادثة أم هو العزم المصمم؟

لقد بهرت النصوص الأولى أهل السنة فحملوها على الخلق. قالوا إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية. ويهمنا كثيرا ما ذهب إليه صاحب الكشاف في هذا المقام؛ فإن قيل لهؤلاء وللزمخشري: أليس الله خالق كل شيء ومنها أفعال العباد؟ قالوا: بلى؛ إنه خالق كل شيء حتى أعمال عباده الاختيارية. غير أن خلق بعض الأشياء بلا وساطة وخلق بعضها الآخر بوساطة. وأعمال المكلفين من النوع الثاني، خلقها عز وجل بوساطة خلْق آلاتها فيه وهي: القدرة الكلية والإرادة الكلية الصالحتان للتعلق بكل من الطرفين فلا حول ولا قوة للعباد سوى أنهم استعملوها على أحد وجهيها: إما بحسن الاختيار وإما بسوئه. ومن هنا يبدو رأي المعتزلة بأنه تعالى خالق أفعال عباده ولكن على سبيل المجاز باعتبار أنه سبحانه خالق أسبابها ووسائلها[1].

ولكن ألا يستدعي رأي المعتزلة هذا أن يكون العباد المخلوقون مشاركين لله تعالى في فعله في فعل الشر، وهذا يناقض عقيدة التوحيد وبرهان الوحدانية؟ والحقيقة أنهم أرادوا تأكيد حرية الإنسان ومسؤوليته . لقد رأوا في جواب هذا التساؤل أن الوحدانية لا تنفي وجود ذوات أو صفات أو أفعال لغيره، وإنما الوحدانية معناها نفي أن يكون له عز وجل شبه في ذاته أو صفاته أو أفعاله. ولا يمنع المعتزلة وجود ذوات لا تشبه ذاته ولا يمنعون وجود صفات مخالفة لصفاته، وهذا ما جعلهم يسألون السنيين: لِمَ تمنعون وجود أفعال من العباد لا تشبه أفعال الله وهو ما نقول به في خلق العباد لأعمالهم التي لا تشبه أفعال الله بحال؟ وأمام رأي الفريقين وتأويلاتها لا نملك إلا أن نقول بأن لكليهما وجهة نظر قوية توظفه بإحكام بما ينأى بها ويبعد عن الوقوع في المحظور[2].

---

(١) انظر محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج٢، ص٣١ .

(٢) انظر م ن، ج٢، ص٣١-٣٢ .

ولعل هذا يجعل من ينزع إلى تجريح إحدى الفرقتين ناقدا يعوزه إنعام النظر والموضوعية لأنه رغم اختلافهما يلتقيان في آخر المطاف عند نقطة الاعتقاد السديد بوحدانية الله وحكمته. غير أن هذا يقع على الوجه الذي اتضح لكل فرقة وشاع عندها وراج. ولا يحقّ أن يفهم من هذا أنه تكريس فوضى لكل متأوّل في القرآن متلاعب بالنصوص عابث بتعاليم الدين، وإنما ينبغي التفريق بين متأوّل ومتأوّل؛ هل تساعد عليه قوانين اللغة العربية ومقررات الإسلام المقطوع بها المعلومة من الدين بالضرورة وبراهين العقل والمنطق أوْ لا؟ فنقبل السائغ وإن خالف، ونرد غير السائغ ردا، ونحاربه بلا هوادة لأن التاريخ الإسلامي كشف لنا أن أخطر أعدائه هم الذين حاولوا التلاعب بنصوصه والعبث بمقرراته.

ويطلق هذا الشيء أيضا عند المعتزلة على المعدوم الذي يصح وجوده وعلى الموجود إلا أن المحال لا يطلق عليه، وهو ما تجده في تفسير المصنف عند الآية: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [البقرة: ١١٣]: «أي على شيء يصح ويعتدّ به، وهذه مبالغة عظيمة لأن المحال والمعدوم يقع عليهما اسم الشيء، فإذا نفي إطلاق اسم الشيء عليه فقد بولغ في ترك الاعتداد به إلى ما ليس بعده وهذا كقولهم أقل من لا شيء»[١]. إلا أنه قاصر على الموجود لدى أهل السنة الذين يطلقونه على الموجود، والثبوت، والتحقق، والوجود، والكون. وهي كلها ألفاظ مترادفة عندهم[٢]. بينما يراه المعتزلة ما له تحقق في الذهن أو خارجه؛ علما بأن اللغويين يطلقونه على ما يعلم ويخبر عنه[٣].

---

(١) الكشاف: ج١، ص٣٠٥ .

(٢) انظر نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة، ص٢٣ وما بعدها .

(٣) انظر تفسير الطبري، دار الفكر بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٦، ص٩، ج٧، ص٣٠٣، ج٣، ص١٠٠، والدار قطني (علي بن عمر بن الحمد، ت٣٨٥ هـ)، رؤية الله، ص٢٢ وما بعدها. وتفسير القرطبي (ت٦٧١ هـ)، تحقيق عبد العليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ١٣٧٢ هـ، ج١، ص,٤٠٤ وتفسير النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، ت٧١٠ هـ)، ج١، ص٤٤، ٣٣٩-٣٣٨-٢٥٩ ،ج٢، ص٣٥-,٣٦ و تفسير ابن كثير، ج٤، ص٤٨٧ . وزكريا محمد بن أحمدالأنصاري(ت٩٢٦هـ) ،الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ج١، ص,٦٦ والغزي محمد بن محمد بن محمد (ت١٠٦١ هـ)، إتقان ما يحسن من الأخبارالدائرة على الألسن، ج٢، ص,٧٨ والشوكاني (محمد بن علي بن محمد، ت١٢٥٠ هـ)، فتح القدير بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ص٨٧ .

وما عدا الأصوات لا يحق أن يسمع عقلا عند الزمخشري، وهي فكرة اعتزالية صرّح بها قائلا: «فإن قلت: ما تقول في قوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٧] وعزمهم الطلاق مما يعلم ولا يسمع؟ قلت: الغالب أن العازم للطلاق وترك الفَيْئَة والضرار لا يخلو من مقاولة ودمدمة، ولابد من أن يحدّث نفسه ويناجيها بذلك وذلك حديث لا يسمعه إلا الله كما يسمع وسوسة الشيطان»(١) .فالعازم على الطلاق وترك الفيئة والضرار لابد أن يحدّث نفسه ويناجيها بذلك، ومثل هذا الحديث لا يسمعه إلا الله كما يسمع وسوسة الشيطان فهو عز وجل به سميع عليم. وقد أثبت العلم الحديث هذا فبيّن استحالة التفكير بغير اللغة غيرأن ما يتعلق بالله الخالق يصعب التفكير فيه والبت في شأنه لقوله سبحانه: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]. وهاتان صفتان وردتا باعتبارالشرط وجوابه وقد جاءت صفة السمع هنا لأن المعنى: إن عزموا الطلاق أوقعوه، ولا يكون الإيقاع باللفظ؛ فهو من باب المسموعات والصفة متعلقة بالجواب لا بالشرط؛ لذا قال أبو حيان الأندلسي: لا تحتاج إلى تأويل(٢) إن ذلك العزم مما يعلم عند الزمخشري ولا يسمع، ويرى أهل السنة في هذا المعنى أن كل موجود يجوز أن يسمع ويصح أن يرى كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم والمعاني بجملتها.

وعلى هذا فلا يترتب على السمع عند المعتزلة أن يكون المسموع صوتا ولا نطقا مثلما اعتقدوا أن موسى عليه السلام سمع الكلام القديم وليس بحرف ولا صوت؛ فليس ثمة ما يدعو إلى الخلاف مع أهل السنة إذا ما أجرى الزمخشري الموجودات على نوعيها المسموع والمرئي التي تعلم بالحس وتعلم بغيره(٣). أما إذا وجه الكلام بأن ما عدا الأصوات لا يجوز أن يسمع عقلا فيخصه ويلزم مذهبه الذي لا ينكرون فيه الكلام النفسي باعتباره خواطر طارئة على النفس، وإنما يعدونه تقديرات تابعة للعبارات اللفظية إذ الكلام حسبهم في الواقع ما كان حروفا يعبر عنها اللسان(٤).

(١) الكشاف، ج١، ص٣٦٤ - ٣٦٥ .

(٢) انظر البحر المحيط في التفسير،ج٢، ص٤٥٠ .

(٣) انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي القاهرة، ص٣٠٢، ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٣٦٥-٣٦٤، وأحمد أمين ، ضحى الإسلام، ج٣، ص٤١-٤٢ .

(٤) لقد طبق المعتزلة هذا الرأي على كلام الله؛ فحين أنكروا الكلام النفسي أثبتوا أن كلام الله ليس إلا ما =

أما أهل السنة فقد عبّر الإيجي عن موقفهم في هذه المسألة بقوله: «فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة؛ فنحن نقول به، ولا نزاع بينا وبينهم في ذلك، وما نقوله في كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه؛ فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته»(١). ولم يخرج النزاع في الأصل عن مسألتين بينتين: الأولى كلام الله صفة له، ولما كان كل ما هو صفة لله تعالى هو قديم عند أهل السنة ترتب عليه أن كلام الله قديم. الثانية: القرآن كلام الله وهو مؤلف من حروف مرتبة متتالية في الوجود وكل ما كان كذلك فهو حادث؛ لذا قال المعتزلة إن القرآن حادث مخلوق. فما كان النزاع ليحتدم بين الناس يومئذ لو حددت مواضعه بالكيفية السابقة كما قال أحمد أمين(٢).

وقد أنكر المعتزلة الشفاعة لأنهم يوجبون مجازاة الله تعالى للمطيع على طاعته وللعاصي على معصيته إيجابا عقليا، قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]: إن أردتم أن يسقط ما عليكم من الواجب لم تجدوا شفيعا يشفع لكم في إزالتها عن ذمتكم لأن الشفاعة زيادة الفضل لا غير في دار القرار(٣). غير أن أهل السنة ذكروا أدلة كثيرة تثبت الشفاعة للعصاة من المؤمنين، منها ما ذكره الطبري(ت ٣١٠هـ) بأن قوله تعالى: ﴿وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ الآية: «مخرجها في الشفاعة عام والمراد خاص». وإنما معناه ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ لأهل الكفر بالله لأن أهل ولاية الله والإيمان به يشفع بعضه لبعض (..) وقوله: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ دلالة واضحة على صحة ما قلنا. وأن قوله: ﴿وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ إنما مراد به أهل الكفر(٤). وقد ذهب الواحدي (ت٤٦٨هـ) إلى أن نفي الشفاعة عام لأنه عنى الكافرين بأن هذه

= نقرؤه ونسمعه من القرآن الكريم والكتب الدينية وهو مخلوق. انظر أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص٤٢ .

(١) المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٢٩٤ .
(٢) انظر ضحى الإسلام، ج٣، ص٤٣ - ٤٤ .
(٣) انظر الكشاف، ج١، ص٣٨٤ .
(٤) تفسير الطبري، ج٣، ص٣ - ٤ .

الأشياء البيع والخلة والشفاعة تنفعهم»[1]. وقد ذكر الرازي للقفّال أن الله عز وجل «لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين لأنه لا يجوز في حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية»[2].

أما القرطبي (ت٦٧١هـ) فرأى الشفاعة حقا في مذهب «أهل الحق» ذاكرا أنّ المعتزلة أنكروها وخلّدوا المؤمنين من المذنبين الذين دخلوا النار في العذاب. والأخبار متظاهرة بأن من كان من العصاة المذنبين الموحدين من أمم النبيين هم الذين تنالهم شفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين؛ دليل ذلك في الرد على المعتزلة شيئان: الأول: الأخبار الكثيرة المتواترة في هذا المعنى، الثاني: إجماع السلف على تلقي هذه الأخبار بالقبول من غير أن تلقى إنكارا في كل العصور؛ فدل قبولها على صحة أهل السنة وفساد ما رآه المعتزلة(٣). واستعرض في هذا السياق النصوص التي تمسّك بها المعتزلة والتي تردّ هذه الأخبار كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] قالوا: وأصحاب الكبائر ظالمون. وقوله عز وجل: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨]، وأجاب عن هذا قوله: «قلنا ليست هذه الآيات عامة في كل ظالم، والعموم لا صفة له؛ فلا تعم هذه الآيات كل من يعمل سوءا وكل نفس؛ وإنما المراد به الكافرون دون المؤمنين بدليل الأخبار الواردة في ذلك وأيضا فإن الله تعالى أثبت شفاعة لأقوام ونفاها عن أقوام فقال في صفة الكافرين: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]. وقال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] وقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ [سبأ: ٢٣] وبهذا فالشفاعة إنما تنفع المؤمنين دون الكافرين.

ولا يرى الزمخشري غفران الذنوب إلا بالتوبة؛ فهو يفسر قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الإسراء:

(١) انظر تفسير الواحدي، ج١، ص١٨٢ .

(٢) مفاتيح الغيب، ج٧، ص١٠ .

(٣) تفسير القرطبي، ج١، ص٣٧٨ - ٣٧٩ .

٦٤]: [وَعدهُمْ] «المواعيـد الكاذبة من شفاعة الآلهة والكـرامة على الله بالأنساب الشريفـة وتسويف التوبة ومـغفرة الذنوب بدونها والاتـكال على الرحمة وشفـاعة الرسول في الكبائر والخـروج من النار بعد أن يصيروا حممهـا وإيثار العاجل على الآجل»[1]. وفي هذا تأسيس بيّن على أن مغـفرة الذنوب لا تقع إلا بالتوبة، وهو يطابق في مقام آخر بين اعتقاد الشفاعـة واعتقاد حمل الكفار خطايا أتباعهم إنكارا للشفاعة عند الآية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُم بِحَـامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [العنكبـــوت: ١٢]: «وبعض المتســمّين بالإسلام إذا أراد أن يشـجع صاحبـه على ذنب قال له: افـعل وإثمه في عنقي، وكم من مغـرور بمثل هذا الضمان من ضعـّفه العامة وجهلتـهم. ومنه ما يحكى أن أبا جعفر المنصور رفع إليه بعض أهل الحشـو حوائجه؛ فلما قضاه قال: يا أمير المؤمنين بقيت الحاجة العظمى، قال: وما هي؟ قال: شفاعتك يوم القيامة. فـقال له عـمـرو بن عبـيد -رحـمـه الله: إياك وهؤلاء فـإنهم قطاع الطريق في المأمن»[2]. وإذا كانت الشـفاعة ثلاثة: الأولى والثانيـة: يوم القضاء (يوم القـيامة) واستـفتـاح باب الجنة وهو المسـمى: المقام المحـمود، خص بهـما الله جـل وعز الرسول ﷺ.

ونظر في قوله تعالى: ﴿إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ﴾ [النور: ٣٤]، فخرّجه على مذهب المعتزلة في وجوب رعاية الله تعالى لمصالح العباد: «ينبغي أن تكون شريطة الله غير منسيـة في هذا الموعد ونظائره وهي مشيئة ولا يشاء الحكيم إلا مـا اقتضته الحكمة وما كـان مصلحة»[3] وينزه الله سبحـانه عن القبح في الآية: ﴿وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [السجدة: ١٥] قائلا: «نزهوا الله من نسبة القبائح إليه وأثنوا عليه حامدين»[4]. وقال في هذا المعنى عندالآية: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ [الشعراء: ٧]: تنبيه على أن كل شيء أنبته ذو نفع

(١) الكشاف: ج٢، ص٤٥٧ .
(٢) الكشاف: ج٣، ص١٩٩ .
(٣) الكشاف، ج٣، ص٩٤-٤١٦ .
(٤) م ن، ج٣، ص٢٤٣ .

وفائدة؛ لأن الله الحكيم لا يفعل إلا لغرض صحيح وحكمة بالغة وإن غفل عن ذلك الغافلون ولم يدركه العاقلون[١]. وقوله في الآية: ﴿أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٦١]: «فإن قلت: قد عمَّ المضطرين بقوله: ﴿يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]، وكم من مضطر يدعوه فلا يجاب؟ قلت: «الإجابة موقوفة على أن يكون المدعو به مصلحة؛ ولهذا لا يحسن دعاء العبد إلا شارطا فيه المصلحة»[١]، فهو يوجب على الله عز وجل رعاية مصالح العباد إذ لا يحسن دعاء العبد عندهم إلا وهو شارط المصلحة من الله. ولا يرى أهل السنة هذا الشرط لما فيه من تعارض مع ما يرونه في المشيئة التي هي الشرط عندهم في الإجابة عن الدعاء[٢] لذا لا يوجبون وجوب مراعاة المصلحة، ويقولون بجواز غفران الكبائر دون توبة إلا الشرك، وذهبوا إلى القول بجواز التعذيب على الصغائر رغم اجتناب الكبائر وبأن توبته تكون بفضل منه سبحانه لا بالوجوب عليه وهي تنال أهل الكبائر من الموحدين.

وفسر في معنى رعاية مصلحة العباد قوله عز وجل: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الشورى: ١٢]: «إذا علم أن الغنى خير للعبد أغناه وإلا أفقره»[٣]، ومنه قوله عند الآية: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]: «فإن قلت كيف قال بظلام على لفظ المبالغة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يكون من قولك هو ظالم لعبده وظلام لعبيده. والثاني: أن يراد لو عذبت من لا يستحق العذاب لكنت ظلاما مفرط الظلم فنفى ذلك»[٤] على معنى مذهبه في أن الله سبحانه لا يأمر إلا بما أراده، وما أراده من عباده لأن التكليف خلاف ذلك هو ما لا يطيقه الناس. وفسر في سياق وجوب مراعاة الصلاح والحكمة قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٧] قال: «لأنها واجبة عليه في الحكمة ليجازى على الإحسان

---

(١) م ن، ج٣، ص١٥٥ .

(٢) انظر ابن المنير، الإنصاف...، هامش الكشاف، ج٣، ص١٥٥ .

(٣) الكشاف، ج٣، ص٤٦٣ .

(٤) م ن، ج٤، ص٩ .

والإساءة»[١]. غير أن أهل السنة رأوا بأن معنى النشأة الأخرى أصله قدرته وإرادته[٢]. فقد روى الحاكم وغيره أنّ أبي بن خلف جاء بعظم ففتّه فقال: أيُحيي الله هذا بعدما بلي ورمّ؟ فأنزل الله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، فاستدل الله عز وجل بردّ النشأة الأخرى إلى الأولى والجمع بينهما بعلة الحدوث، أو هي بمالبعثة على سبيل الاستدلال بقدرته سبحانه على إذهابهم والإتيان بأمثالهم وإحيائهم بعد موتهم وفاءً بوعده[٣].

ويواصل الزمخشري تأويله لآي الذكر الحكيم من خلال اعتماد الاستدلال العقلي في مواضع كثيرة ينتصر فيها لأصل من أصول المعتزلة وهو اتفاقهم على أن الله عز وجل لا يفعل إلا الصلاح والخير، ولكنهم اختلفوا في وجوب الأصلح واللطف[٤]، فقد أورد بناء سؤاله على هذه الخلفية. قال: «فإن قلت: كيف جاز أن يؤتي الله الملك الكافر؟ قلت: فيه قولان: آتاه ما غلب به وتسلط من المال والخدم والأتباع. وأما التغليب والتسليط فلا. وقيل مُلكه امتحانا لعباده»[٥]. فقول الزمخشري: «وأما التغليب والتسليط فلا» ينزع فيه منزع المعتزلة لأنه عندهم هو الذي تغلّب وتسلّط، وعلى هذه الخلفية الاعتزالية يكون التغليب والتسليط فعله لا فعل الله. وهو مع هذا يتضمن أساس قاعدتهم التي يرون فيها وجوب مراعاة الله سبحانه الصلاح للعباد أو ما هو أصلح لهم[٦]. ولأن المعتزلة لا يرون خلق الله تعالى لأفعال العباد، وإنما هم خالقوها لأنفسهم أوّل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ

(١) م ن، ج٤، ص٣٤ .

(٢) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٤، ص٣٤ .

(٣) انظر ابن منظور، لسان العرب مادة (نشأ) ج١، ص,١٧٠ وابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، ج١، ص,١٢٣ وتفسير البيضاوي، ج٥، ص٢٦٠ .

(٤) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، (د.ت) ص,٥٧٦ وكذا البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط٢، ص١٦٧، (مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي ١٩٩٩ الأردن). وكذا الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج١، ص,٤٥ وانظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٣٢٣-٣٢٤ .

(٥) الكشاف: ج١، ص٣٨٨ .

(٦) انظر الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ٣٨٨. وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٢، ص٦٢٧ .

هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢] على هذا الأساس بأنه: «لا يجب عليك أن تجعلهم مهديين إلى الانتهاء عما نهوا عنه من المنّ والأذى والإنفاق من الخبيث وغير ذلك، وما عليك إلا أن تبلغهم النواهي فحسب»[1]، وظاهر الهدى في الآيتين أنه مراد به هدى الإيمان أي ليس عليك أن تخلق الهدى في قلوبهم، ولكن الله تعالى هو الذي يخلق هدى الإيمان لمن يشاء من عباده أن يهديه. وهذا عند أهل السنة هو اللطف لا كما ذهب إليه الزمخشري مفسرا هدى الله تعالى باللطف[2] لأنه يعتقد أن الهدى لا يخلقه الله تعالى، وإنما العبد هو الذي يخلقه لنفسه. وإن أضاف الله الهدى إليه كما هو في الآية السابقة أوّله باللطف الإلهي الذي هو توفيق وتسديد إذا فعله الله وفّق العبد للإيمان فيكون ذلك توفيقا لأن يؤمن، فالله لا يفعل عبثا بل لحكمة وغرض، ويستوجب هذا عند المعتزلة كمال الفعل والإقدار عليه، لذا كان غرض تكليفه للعباد منفعتهم؛ وعلى هذا أوجبوا ألا تخلو أفعال الله سبحانه من ألطاف تقوّي الدواعي وتزيد الصوارف التي بها تمكين المرء من أن يختار الواجب، ويتجنب القبيح أو ما يكون أقرب إلى اختيار الخير أو ترك الشر[3].

ويرجع الزمخشري مرة أخرى إلى أحد أصول الاعتزال وهو عدم تصديقهم بما يلحق من أذى الشياطين. قال في قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] قائلا: «وتخبط الشيطان من زعمات العرب يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع (..) والمس الجنون

---

(١) الكشاف: ج١، ص٣٩٧ .

(٢) انظر الكشاف، ج١، ص٣٩٧ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣١٣،٣٢٦، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص١٨٧-,١٨٨ والرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج٧، ص,٧٧ وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص,٣٩٧ وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٢، ص٦٩٤-,٦٩٣ والإيجي، المواقف في علم الكلام، تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، ط١، ج٣، ص٢٨٣-,٦٧٠ واليافعي عبد الله بن أسعد بن علي (ت٧٦٨هـ)، كتاب مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة ،ج١، ص,١٦٥ وكذا جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٧٢-١٧٣ . ود. سميح دغيم فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص,١٣٣ وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٠ - ١١٤ .

ورجل ممسوس وهذا أيضا من زعماتهم، وأن الجني يمسه فيختلط عقله، وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن، ورؤيتهم لهم في الجن قصص، وأخبار، وعجائب»[١]. وهو لا يصدق ما تذهب إليه العرب في أن الجن تستهوي الإنسان عند قوله سبحانه وتعالى: ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ [الأنعام: ٧١].

وقوله عز وجل: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٤٤] تقضي عند الزمخشري: «لمن استوجب المغفرة بالتوبة مما أظهر منه أو أضمر ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٤٤] ممن استوجب العقوبة بالإصرار»[٢]، ويمتنع على قاعدته الاعتزالية عقلا أن يؤخذ المكلف بالخطإ والنسيان لأنه من تكليف ما لا يطاق. أما مخالفو مذهبه من السنيين فيرون ارتفاع ذلك بالسمع لقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[٣]؛ وذلك في تفسيره الآية: ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ولا يرى الزمخشري الزيغ مخلوقا لله تعالى خلافا لأهل السنة الذين يعتقدون أن كل حادث من هدى وزيغ مخلوق لله، وإنما يرى أن العبد هو الذي يخلقه لنفسه؛ لذا لم يدع الله تعالى بهذه الدعوة إلا محرفة إلى غير المراد كما فعل عند تفسيره قوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]: «**لا تبلنا ببلايا تزيغ فيها قلوبنا**»[٤].

ولا ريب في أن أصول الاعتزال «متمحورة» حول أهم أصل عندهم وهو التوحيد الذي ترجع إليه كل أصولهم مع عدله؛ لذا كان سعيه واضحا في هذا الاتجاه مثل سابقيه إقرارا له وإبطالا لكل مظاهر التشبيه والتجسيم. بل عمد في بعض المواقف إلى التعريض بأهل السنة كما ذكر في الآية السابقة أيضا قائلا: «وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر

(١) الكشاف: ج١، ص٣٩٨-٣٩٩.
(٢) الكشاف: ج١، ص٤٠٦.
(٣) انظر الشافعي (محمد ابن إدريس، ت٢٠٤هـ)، أحكام القرآن، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ج١، ص٦، والسيوطي، الدر المنثور، ج٢، ص١٣٤-١٣٥.
(٤) الكشاف: ج١، ص٤١٣.

الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام»[١]. ولكن معتقد خصومهم من أهل السنة ثابت لأنهم يرون أنفسهم صدّقوا وعد الله على لسان رسول الله ﷺ بأنهم يرون ربهم كالقمر ليلة البدر[٢] لا يضامون في رؤيته وقد وحّدوه ورأوا كل شيء مخلوقًا له سبحانه ولم ينسبوا لأنفسهم إلا قدرة تقارن فعلهم لا خلق لها، ولا تأثير سوى التمييز بين أفعالهم الاختيارية والاضطرارية وسموا ذلك كسبا لقوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠][٣].

وما عسانا أن نقول إذا كان مراد المعتزلة وأهل السنة كليهما إثبات الكمال لخالق الكون وما فيه وتنزيهه من كل نقص؟

ولا يفتأ الزمخشري يعمل على تعزيز أصول المعتزلة كجعله العفو والغفران عن الذنب لمن تاب فقط، وأن المذنب إذا لم يتب منه لا يكون معه العفو؛ لذا علل عفو الله تعالى لهؤلاء الذين تولّوا يوم أحد بالتوبة وبالاعتذار ﴿وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٥] «لتوبتهم واعتذارهم»[٤]، وكتضمينه اعتقاد المعتزلة بالأجلين لأنهم يعتقدون وقوع الموت بحلول الأجل أو أنه يكون قبله في تفسيره الآية: ﴿قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٨] يقول: «فإن قلت: فقد كانوا صادقين في أنهم رفعوا القتل عن أنفسهم بالقعود؛ فما معنى قوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾؟ قلتُ: معناه لأن النجاة من القتل يجوز أن

(١) م ن، ج١، ص٤١٨ .

(٢) عن أبي سعيد الخذري أن أناسا في زمن البني قالوا: يا رسول الله؛ هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال النبي: نعم، هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة ضوء ليس فيها سحاب؟ قالوا: لا. قال: وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ضوء ليس فيها سحاب؟ قالوا: لا. قال النبي: ما تضارون في رؤية يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما ..»: صحيح البخاري (الجزء الخاص في التفسير)، ج٤، ص,١٦٢٢ وروى جرير بن عبد الله قال: كنا عند رسول الله ﷺ جلوسا؛ فنظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوها، ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب» متفق عليه وأخرجه أبو داود، والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. تفسير القرطبي، ج١٩، ص١٠٨ وأخرج الدار قطني عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «ترون الله عز وجل يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر أو كما ترون الشمس ليس دونها سحاب». السيوطي، الدر المنثور، ج٨، ص٣٥٣ .

(٣) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٤١٨ .

(٤) الكشاف: ج١، ص,٤٧٣ د. أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٣، ص٩١ .

يكون سببها القعود عن القتال وأن يكون غيره لأن أسباب النجاة كثيرة. وقد يكون قتال الرجل سبب نجاته ولو لم يقاتل لقُتِلَ؛ فما يدريكم أن سبب نجاتكم القعود وأنكم صادقون في مقاتلتكم؟ وما أنكرتم أن يكون السبب غيره»؟[١]، فالمقتول عندهم لولا القتل لاستوفى أجله المكتوب له الذي هو زائد على ذلك؛ لأنهم يعتقدون أن الإنسان يمكن أن يدفع عن نفسه العارض بحيث يتجنب أسباب الهلاك قبل حلول أجله؛ غير أن أساس تساؤله يتَّجهُ عند السنيين إلى ما نهى الله عنه المؤمنين في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِندَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾ [آل عمران: ١٥٦]، فهو قول باطل واعتقاد فاسد نهى الله تعالى عنه أتباعه أن يكونوا مثلهم في هذا الاعتقاد السّيء وهو أنّ من سافر في تجارة ونحوها فمات أو قاتل فقتل لو قعد في بيته لعاش، ولم يمت في ذلك الوقت الذي عرض نفسه للسفر فيه أو للقتال؛ فقد رد الله تعالى قول هؤلاء بأنه المؤثر في الحياة والممات لا الإقامة والقعود والسفر[٢]. وعلى هذا فلكل ميت عند أهل السنة أجل يموت به[٣] فلم يكن إذن من موت الخارجين إلى التجارة أو إلى القتال في ذلك الوقت لأنه أجلهم وهو في علم الله تعالى لقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

والله تعالى لا يريد الكفر ولا يشاؤه؛ فهو منزّه عن أن يضاف إليه شر أو ظلم وفعل كفر ومعصية، فليس الشر عنده مفعولا لله عز وجل ولا مرادا؛ لذا تجده في الآية: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٦]. قد تأول تعلّق إرادة الله بانتفاء حظهم من الآخرة بأنها متعلقة بانتفاء رحمته عز وجل لهم وذلك لفرط كفرهم. وهو ما يمكن فهمه من قوله: «فإن قلت: هلاّ قيل: لا يجعل الله لهم حظا في الآخرة وأي فائدة في ذكر الإرادة؟

(١) الكشاف: ج١، ص٤٧٨، ٤٧٩.

(٢) تفسير الطبري (ت٣١٠ هـ)، ج٤، ص١٤٦، وأبو حيان الأندلسي (ت٧٥٤هـ)، ج٣، ص٣٩٩ - ٤٠٠. وتفسير ابن كثير (ت٧٧٤هـ) ج١، ص٤٢٠ وتفسير البيضاوي (ت٧٩١هـ)، ج٢، ص١٠٧.

(٣) انظر عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٤١.

قلت: فائدته الإشعار بأن الداعي إلى حرمانهم وتعذيبهم قد خلص خلوصا لم يبق معه صارف قط حين سارعوا في الكفر تنبيها على تماديهم في الطغيان وبلوغهم الغاية فيه حتى أنّ أرحم الراحمين يريد أن لا يرحمهم»(١) ولم يخرج تفسيره للآية: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] عن كون الإثم الواقع منهم ليس مرادا لله سبحانه بل هو على خلاف إرادة الله إلا أنه حين أدرك أن ازدياد الإثم مراد الله بتنصيص الآية وبما لا يقبل التأويل(٢) جعل ازدياد الإثم سببا وليس غرضا قائلا: «فإن قلت كيف جاز أن يكون ازدياد الإثم لله تعالى في إملائه لهم؟ قلت: هو علة الإملاء وما كلّ علة بغرض، ألا تراك تقول: قعدت عن الغزو للعجز وللفاقة، وخرجت من البلد لمخافة الشر وليس شيء منها بغرض لك، وإنما هي علل وأسباب فكذلك ازدياد الإثم جُعل علة للإمهال وسببا فيه»(٣)، ومعنى الآية عند بعضهم: إملاء من الله واستدراج(٤) أو تخليتهم وشأنهم.

ويتأول الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣] بما يذهب إليه المعتزلة في أن الكبيرة توجب خلود العبد في النار ولو كان موحدا ما لم يتب عنها؛ فيقول: «ولما نزلت الآية في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحوب الكبير خاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الإقساط في حقوق اليتامى وأخذوا يتحرّجون من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الأزواج والثمان والست، فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن؛ فقيل لهم: إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فخافوا أيضا ترك العدل بين النساء فقللوا عدد المنكوحات لأن من تحرّج من ذنب أو تاب

---

(١) الكشاف، ج١، ص٤٨٢ .

(٢) انظر ابن منير الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٤٨٢ وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٣، ص٤٤٦

(٣) الكشاف، ج١، ص٤٨٢ .

(٤) انظر الزجاج (ت٣١١ هـ)، تفسير أسماء الله الحسنى، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، دمشق ١٩٧٤م، ص٤١ وانظر تفسير البيضاوي؛ ج٢، ص١١٩ .

عنه وهو مرتكب مثله فهو غير متحرج ولا تائب لأنه إنما وجب أن يتحرّج من الذنب ويثاب منه لقبحه والقبح قائم في كل ذنب . .»(١).

أما أهل السنة فيرون في إفادة التوبة زوال المتوب عنه بإذن الله عز وجل ووعده، وهو في العهدة فيما لم يتب عنه، والمعنى كما ذكر ابن جرير: «إن خفتم ألا تقسطوا في أموال اليتامى فتعدلوا فيها، فكذلك خافوا ألا تقسطوا في حقوق النساء التي أوجبها الله عليكم فلا تتزوّجوا منهن إلا ما أمنتم منه الجور مثنى وثلاث ورباع وإن خفتم أيضا في ذلك فواحدة وإن خفتم في الواحدة فما تركت أيمانكم»(٢).

وقد تقدم في غير هذا الموضع أن المعتزلة يوجبون على الله تعالى المجازاة على الأعمال إيجابا عقليا، ففسّر قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ**﴾ [النساء: ١٧] «يعني إنما القبول والغفران واجب على الله تعالى لهؤلاء»(٣) ثم أضاف: «قلت: قوله إنما التوبة على الله إعلام بوجوبها عليه كما يجب على العبد بعض الطاعات»(٤). وموقف أهل السنة واضح في هذا لأن الأفعال كلها خلق الله لا كما يزعم المعتزلة من أن العبد خلق التوبة لنفسه بقدرته ليستوجب على الله المغفرة إذ من مقتضى حكمته أنه يجب عليه المجازاة على الأفعال إيجابا عقليا(٥). ولعل الرد المذكور على ما يوجبه عامة المعتزلة والزمخشري بخاصة يدل على درجة الخلاف بين الفرقتين في هذه المسألة. قال ابن المنير: «وما أبشع ما أكد الزمخشري هذا المعتقد الفاسد بقوله: يجب على الله قبول التوبة كما يجب على العبد بعض الطاعات فنظر المعبود بالعبد وقاس الخالق على الخلق، وإنه لإطلاقٌ يتقيّد عنه لسان العاقل، ويقشعر جلده استبشاعا لسماعه ويتعثر القلم عند تسطيره»(٦).

---

(١) الكشاف، ج١، ص٤٩٦ .

(٢) تفسير الطبري، ج٤، ص٢٣١ وما بعدها، وتفسير البغوي (ت٥١٦ هـ)، تحقيق خالد العك مروان سوار، دار المعرفة، بيروت،١٩٨٧م، ط٢، ج١، ص٣٩١ وابن المنير، الإنصاف، فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ج١، ص٤٩٧ .

(٣) الكشاف : ج١، ص٥١٢، ٥٦٦ .

(٤) م ن، ج١، ص٥١٣ .

(٥) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٥١٢ .

(٦) م ن، هامش الكشاف، ج١، ص٥١٢ .

وفي الآية: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨] يسلك الزمخشري طريق الاعتزال، فهو يرى في قوله تعالى تسوية في عدم قبول توبة مَنْ سوّف على حضرة الموت وبين من مات على الكفر لأن حضرة الموت إلى أحوال الآخرة، فالميت على الكفر قد فاتته التوبة على اليقين، وكذلك المسوّف إلى حضرة الموت أو قربها؛ فقد جاوز كل واحد منهما أوان التكليف والاختيار[1] في العلم بالله الذي يرى المعتزلة أنه يجوز أن يكون في دار التكليف نظريا بيد أنهم يزعمونه في الآخرة ضروريا، وإن صار العلم بالله ضروريا سقط التكليف. وعندهم أن أهل الآخرة لأجل مشاهدتهم أهوالها يعرفون الله بالضرورة فلا تكليف إذن. ومثل ذلك إذا حصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار[2]. غير أن بعض المفسرين رأى القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة «لأن جماعة من بني إسرائيل أماتهم الله ثم أحياهم وكلّفهم، فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف، ولأن الشدائد التي تلقاها عند قرب الموت ليست أكثر مما تلقاها بالقولنج والطلق وغيرهما، وليس شيء من هذه يمنع من بقاء التكليف؛ فكذلك تلك. ولأنه عند القرب يصير مضطرا فيكون ذلك سببا للقبول ولكنه تعالى يفعل ما يشاء، وعد بقبول التوبة في بعض الأوقات وبعدله أخبرَ عن عدم قبولها في وقت أخر وله أن يجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا»[3]. وقوله عز وجل: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ردّ على المعتزلة حين ادعوا سقوط التكليف إذا صار العلم بالله ضرورة وفي دعواهم أيضا أن مشاهدة أحوال الآخرة يوجب العلم بالله على سبيل الاضطرار[4].

ويسوي بين الشرك وما دونه من الكبائر في أنها لا تغفر إلا بالتوبة وأن الله لا يشاء أن يغفرها إلا للتائبين؛ وذلك حين فسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن

(١) انظر الكشاف، ج١ ص ٥١٣.
(٢) انظر، أبو حيان، البحر المحيط، ج٣، ص٥٦٤.
(٣) م ن، ج٣، ص٥٦٤.
(٤) م ن، ج٣، ص ٥٦٤.

يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] قائلا: «فإن قلت: قد ثبت أن الله عز وجل يغفر الشرك لمن تاب منه، وأنه لا يغفر ما دون الشرك من الكبائر إلا بالتوبة، فما وجه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] قلت: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين إلى قوله تعالى: [لِمَن يَشَاءُ] كأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك. على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب»(١) ومنه ما ذكره في تفسير الآية: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ [السجدة: ١٤] ذوقوا العذاب الدائم في جهنم بسبب فعلكم المعاصي والكبائر(٢). ولئن حكّم المعتزلة العقل هنا فإن الأمر سمعي عند أهل السنة يعوّلون في أدلة المعصية على القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ. ويعدّونها قطعية، ويعتقدون أن المؤمن العاصي يدخل الجنة لوعد الله تعالى، ووعدُه صادق، وبنوا ذلك أيضا على أن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى عنها وتغفر. ومن الأحاديث الشريفة التي يذكرونها في هذا المقام ما روي عن أنس قال: قال رسول الله: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»(٣). وعلى أية حال فإن المسلمين مجمعون على تخليد الكافر في النار وعلى تخليد من مات مؤمنا بغير ذنب في الجنة. أما من تاب على توبته فرآه جمهورهم لاحقا بالمؤمن الذي لم يقترف ذنبا. وجعله بعض المتكلمين في مشيئة الله تعالى. وقد جعل الخوارج من مات مذنبا بصغيرة أو كبيرة مخلدا في النار؛ غير أنه في الجنة بإيمانه عند المرجئة لا تضرّه سيئاته. وخلّده المعتزلة في النار إن كان صاحب كبيرة إلا أنه في المشيئة لدى أهل السنة إذا أراد الله غفر له وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه، وأخرجه من النار بعدما كان مخلدا فيها، وأدخله الجنة(٤).

---

(١) الكشاف: ج١، ص ٥٣٢ - ٥٥٤ .

(٢) م ن، ج٣، ص٢٤٣ .

(٣) سنن الترمذي، ج٤، ص٦٢٥ رقم ,٢٤٣٥ وانظر شرح العقيدة الطحاوية، ج١، ص٢٦٠ وما بعدها. والغزالي أبو حامد (ت٥٠٥هـ)، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ص,١٥٣ والقنوجي صديق بن حسن بن علي، يقظة أولى الاعتبار مما ورد في ذكر النار وأصحاب النار، ص١١٧، ١٨٤، ١٨٧ . وابن القيم أحمد بن إبراهيم بن عيسى (ت١٣٢٩هـ)، شرح قصيدة ابن القيم، ج١، ص٢٥٩ . وسليمان بن عبد الله بن محمد (ت١٢٣٣ هـ) شرح كتاب التوحيد، ج١، ص٥٢.

(٤) انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٣، ص٦٧٠ .

وتفسيره الآية: ﴿وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ٤٦]: «أي خذلهم بسبب كفرهم وأبعدهم عن ألطافه»(١) ينزع فيه منزع ما تعتقده فرقته: أي أبعدهم عن توفيقه وتسديده ولم يحدث فيهم من الألطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين كنحو قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧] «فتركه -سبحانه- أن يفعل هو الخذلان من الله للكافرين»(٢).

وحين يفسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧] يوظف ألفاظا يضمنها أفكار المعتزلة «كاللطف» و«ما يستحقون به المغفرة» و«يستوجبون اللطف» و«الفاسق» قال: «والمعنى أنّ الذين تكرّر منهم الارتداد، وعهد منهم ازدياد الكفر والإصرار عليه يستبعد منهم أن يحدثوا ما يستحقون به المغفرة، ويستوجبون اللطف من إيمان صحيح ثابت يرضاه الله لأن قلوب أولئك الذين هذا دَيْدَنهم قلوب قد ضُربت بالكفر ومرنت على الردة، وكان الإيمان أهون شيء عندهم وأدونه حيث يبدو لهم فيه كرّة بعد أخرى، وليس المعنى أنهم لو أخلصوا الإيمان بعد تكرار الرّدة ونصحت توبتهم لم يقبل منهم، ولم يغفر لهم لأن ذلك مقبول حيث هو بَذْلٌ للطاقة واستفراغٌ للوسع ولكنه استبعاد له واستغراب، وأنه أمر لا يكاد يكون. وهكذا ترى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع لا يكاد يرجى منه الثبات»(٣)؛ فليس في الآية الكريمة ما يخالف القاعدة الثانية في أن التوبة مقبولة على الإطلاق، وإنما المراد أنه لا تكون منهم توبة ليكون قبول؛ فالوارد خبر لا حكم فالمخبر عنهم من سبق في علمه عز وجل أنه لا يتوب(٤).

(١) الكشاف: ج١، ص٥٣١ .

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٨، والمعتزلة مختلفون في الخذلان. يراه بعضهم: تسميته إياهم والحكم عليهم بأنهم مخذولون وآخرون: الخذلان عقوبة من الله تعالى وهو ما يفعله بهم من العقوبات. وغيرهم من أهل الإثبات فرّعوه إلى الخذلان قوة الكفر، وإلى معنى آخر: خذلهم: أي خلق كفرهم.

(٣) الكشاف: ج١، ص٥٧٢ .

(٤) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٥٧١ .

ولما كان صاحب الكشاف ينكر رؤية الله عز وجل على أصل مذهبه ذهب في تفسير قوله سبحانه: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣] إلى تعزيز مذهبه الاعتزالي في استحالة الرؤية مؤولا: [بِظُلْمِهِمْ] «بسبب سؤالهم الرؤية» ولو طلبوا أمرا جائزا لما سموا ظالمين، ولما أخذتهم الصاعقة. كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه إحياء الموتى فلم يُسمّه ظالما ولا رماه بالصاعقة»(١). ولئن كان سؤالهم ليس محالا عقلا كما ذهب إلى ذلك أهل السنة إلا أنه ممتنع في الشرع لأن الله تعالى أخبر عن طريق أنبيائه أنه لا يُرى في الحياة الدنيا. أما هي في الآخرة فثابتة عن الرسول-صلى الله عليه وسلم- بالتواتر وجائزة مع ذلك عقلا، وهي عند المعتزلة محال عقلا في الدنيا والآخرة(٢).

واتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة وواجبة بنظر العقل، ومن أن النظر العقلي الذي يؤدي إلى معرفة الله تعالى وشكره ومعرفة الحسن والقبح تجب معرفتهما بالعقل، وأن اتباع الحسَن واجتناب القبيح كلها تجب على المفكر حتى قبل مجيء الوحي، وإن قصّر في شيء من هذا استوجب العقوبة، فقد اتفق أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) وابنه أبو هاشم (ت٣٢١هـ) على «أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية، وردّا الشريعة النبوية إلى مقدورات الأحكام، ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر»(٣) فهم أثبتوا للعقل وظيفة أساسية في وضع مقاييس الأحكام على الحسن والقبح، وليس لمجرد الكشف عليها، وإنما أوجبوا أن تكون أحكامها لا تتبيّن إلا به، إذ ينبئ العقل عندهم عن صفات الأفعال وعن استحقاقها للأحكام الآجلة أي الثواب والعقاب الإلهين. فهذه الأحكام التي يطلقها العقل واجبة قبل مجيء الشرع، وليست الأوامر سوى مجرد توكيد وإثبات لأحكام الشريعة العقلية.

---

(١) الكشاف، ج١، ص٥٧٧ .

(٢) انظر أحمد بن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص,٥٧٧ وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٤، ص,١٢١ وكذا د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص٨٣-٨٤ .

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٢-,٩١ وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص٣٢٣ وما بعدها. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص,١١٥ ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٩٢ .

ويبدو أن المعتزلة حين جعلوا التحسين والتقبيح عقليين إنما يرجعان إلى تعزيز فكرة العدل الإلهي وتتميم فكرة التكليف. وعلى هذا إذا أمر الله بالحَسَن فلأنه حسن في حدّ ذاته وإذا نهى عن القبيح، فلأنه قبيح في حدّ ذاته، وإن تمييز الإنسان بالعقل بين الحُسْن والقُبْح هو الذي يكمل معنى التكليف في اقتدار العبد على أفعاله، وفي اختياره الوجه الذي تقع عليه لتصح المثوبة والعقوبة[1] .

وبناء على هذه القاعدة الاعتزالية تساءل عند قوله تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]: «فإن قلت كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة. والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة ولا عرفوا أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها؟ قلت: الرسل منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع فكان إرسالهم إزاحة للعلة وتتميما لإلزام الحجة لئلا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة وينبّهنا لما وجب الانتباه له»[2] .

فهو يثبت على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أحكام الله تعالى بالعقل قبل أن يأتي الشرع وإن لم يبعث رسولا. ويوجب النظر في أدلة المعرفة دون أن يتوقفوا على ورود الشرع، وألزموا من ترك النظر في الأدلة قبل مجيء الشرع بأنه يستحق العذاب لأنه ترك واجبا هو قائم عليه بالبرهان وإن لم يكن شرع. ولكن الحجة في هذا المقام قائمة عند أهل السنة على الخلق بالأحكام الشرعية المؤدية إلى الجزاء بإرسال الرسل، وليس بمجرد العقل كما هو ظاهر في الآية الكريمة التي عدّ فيها المعتزلة والزمخشري الرسل متمّمين حجة الله ومنبّهين على ما وجب قبل بعثتهم بالنقل. ومع هذا؛ فإن السنيين يعدّون العقل شرطا في عموم الأحكام، ولا يرون تكليفا قبل ورود الشرع وبعثة الأنبياء حيث يثبت الحكم حسبهم حينئذ،

(١) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٧٠ -٢٧١ .
(٢) الكشاف: ج١، ص٥٨٣ .

وتقوم الحجة[1] استنادا إلى قوله عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]؛ لذا فهم يعدّون العقل «آلة يستعان بها على الفهم عن الله تعالى ورسوله مناط التكليف من الله تعالى وسبب المسئولية عنده، وليس من حق العقل التشريع أو الرفض والإبطال لما صحّ بالدليل الشرعي المقبول»[2].

ومنه ما ذكره عند الآية: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [السجدة: ٣]: «فإن قلت: فإذا لم يأتهم نذير لم تقم عليهم حجة؟ قلت: أما قيام الحجة بالشرائع التي لا يدركها علمها إلا بالرسل فلا؛ وأما قيامها بمعرفة الله وتوحيده وحكمته فنعم؛ لأن أدلة العقل الموصلة إلى ذلك معهم في كل زمان»[3].

وذكر في الآية: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] [عَنْ سَبِيلِ اللهِ] معناه: «دلائله التي نصبها في العقول وشرائعه التي شرعها وأوحى بها»[4].

ويمكن الوقوف على إقراره ذلك أيضا عند قوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي﴾ [غافر: ٦٦]. تساءل قائلا: «فإن قلت: النبي عليه الصلاة والسلام قد اتضحت له أدلة العقل على التوحيد قبل مجيء الوحي فعلام الآية؟ وأجاب بأن الأمر كذلك، ولكن البينات مقوّية لأدلة العقل ومؤكدة لها ومتضمّنة ذكرها»[5].

ومما رامه في التأويل على أساس قاعدة التحسين والتقبيح بالعقل وأنه كافٍ، وإن لم يرد شرع في التحريم وغيره من الأحكام إذا كانت واضحة لعقل مثل

---

(١) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٥٨٣، ج٢، ص,٤٤١ وابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية المعطلة، ج٣، ص٨٥٠ - ,٨٧٠ ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٩٨ .

(٢) محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (ت٧٢٧هـ)، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام، ط١، ١٩٩٠ ، ص,٣٩ واليافعي (عبد الله بن أسعد ابن علي (ت٧٦٨هـ)، مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة، تحقيق محمد محمد محمود حسن نصار، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢ م، ط١، ج١، ص٥٥ وما بعدها .

(٣) الكشاف، ج٣، ص٢٤٠ .

(٤) م ن، ج٣، ص٣٧٢ .

(٥) م ن، ج٣، ص٤٣٥ .

مجالسة المستهزئين فإنّ قبحها بيّن بالعقل، لذا فهو يستقل بتحريمها. أما ما ورد في الشرع من ذلك فكاشف لحكمها ومبنية عليه وغير منشيء فيها حكماً[١] لذا قال في الآية: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨]: و«يجوز أن يراد وإن كان الشيطان ينسيك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد الذكرى بعد أن ذكرناك قبحها ونبهناك عليه معهم»[٢]. وقد عقّب بعضهم على هذا التفسير بأنه يعارض معنى الآية مبينا بأن النسيان هنا ليس نسيان الحكم الذي دل عليه العقل قبل، وورود هذا النهي لأنه لو كان كذلك لما عبر بالمستقبل في قوله عز وجل: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ﴾ الآية. فلما ورد بصيغة المستقبل فلا وجه في حمله على الماضي[٣].

ومن هذا قوله في الآية: ﴿لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [النمل: ٤٩]: «وفي هذا دليل قاطع على أن الكذب قبيح عند الكفرة الذين لا يعرفون الشرع ونواهيه ولا يخطر ببالهم. ألا ترى أنهم قصدوا إلى قتل نبّي الله ولم يرضوا لأنفسهم بأن يكونوا كاذبين حتى سوّوا للصدق في خبرهم حيلة يتقصون بها عن الكذب؟»[٤]. ولم يخرج عن هذا السياق في تفسير قوله عز وجل: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧، ٨] مبينا «معنى إلهام الفجور والتقوى: إفهامهما وإغفالهما» مدرجا رأي المعتزلة قائلا: «وأن أحدهما حسن والآخر قبيح وتمكينه من اختيار ما يشاء منهما بدليل[٥] قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٩، ١٠].

ويرى المعتزلة «أن الله سبحانه لم يُرد المعاصي إلا المردار[٦] فإنه حكي عنه أنه

(١) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٧-٢٦ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٢٧-,٢٦ وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٤، ص٥٤٦ .

(٣) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٧ .

(٤) الكشاف: ج٣، ص ١٥٣-١٥٢ .

(٥) م ن، ج٤، ص٢٥٩-٢٥٨ .

(٦) هو أبو موسى عيسى بن صبيح لقبه المردار (ت٢٢٦هـ) وهو من علماء المعتزلة وكان يقال له: راهب المعتزلة. انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص,٤٢٩ وكذا الإسفراييني (ت٤٧١هـ) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ج١، ص,٧٧ والشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج١، ص,٣١ والإيجي، المواقف في علم الكلام، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، ط١ ج٣، ص٦٦٤ .

قال: إن الله أرادها بأن خلّى بين العباد وبينها»[1]. وذهبوا إلى أن الله سبحانه لم يرد الفتنة من أحد، وإنما أراد من كل العباد الإيمان وطهارة القلب، وبأن ما يحدث من فتن إنما هو على خلاف إرادته. ورأوا كذلك بأنه من عدل الله ألا يمنح ألطافه إلا لمؤمن أما الضال المُصرّ على الكفر فإن الله يتركه مفتونا وخذلانَه، وحين تعارض هذا المفهومُ مع ظاهر قوله عز وجل: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١] جعلها الزمخشري متشابهة وردّ معناها إلى آيتين محكمتين يوافق ظاهرهما ما ذهب إليه. قال: «أولئك الذين لم يرد الله» أن يمنحهم من ألطافه ما يطهر به قلوبهم لأنهم ليسوا من أهلها لعلمه أنها لا تنفع فيهم ولا تنجع[2] ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ﴾ [النحل: ١٠٤] ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾ [آل عمران: ٨٦] فرغم تقرير الآية في صراحة أن الله تعالى يريد فتنة العصاة.. ولا يريد أن يطهّر قلوبهم ومن أنهم عصاة بإرادته وتقديره، فإن الزمخشري عدّ هذا الحسم النصيّ ظاهريا لا ينبغي أن يتأثر به، لذا رد معنى الآية باعتبارها متشابهة إلى آيتين محكمتين؛ ومن ثَم فإن في قوله: «تركه مفتونا وخذلانه» ما يفهم منه أن "الفتنة نفسها غير صادرة عن الله»[3] تعالى. ولا ريب في أن صراحة هذا النص يريح مفسري أهل السنة الذين رد بعضهم على الزمخشري بأن الله سبحانه أراد الفتنة من المفتونين ولم يرد أن يظهر قلوبهم من دنس الفتنة ووضر الكفر[4].

ويفسر الزمخشري على قاعدة التحسين والتقبيح قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥] قال: «يعني ما أمر الله باتقائه واجتنابه كالاستغفار للمشركين وغيره مما نهى عنه. وبينَ أنه محظور لا يؤاخذ به عباده الذين هداهم للإسلام، ولا يسميهم ضلالا، ولا يخذلهم إلا إذا

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، ط ٣، ص٢٢٨ وكذا م ن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٢٦٧-٢٦٦ .

(٢) الكشاف، ج١، ص٦١٥ .

(٣) جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٧٦ .

(٤) انظر الإنصاف، هامش الكشاف، ج١، ص٦١٤

أقدموا عليه بعد بيان حظره عليهم وعلمهم بأنه واجب الاتقاء والاجتناب. أما قبل العلم والبيان فلا سبيل عليهم كما لا يؤاخذون بشرب الخمر ولا ببيع الصاع صاعين قبل التحريم. وهذا بيان لعذر من خاف المؤاخذة بالاستغفار للمشركين قبل ورود النهي عنه. وفي هذه الآية شديدة ما ينبغي أن يغفل عنها وهي أن المهدي للإسلام إذا أقدم على بعض محظورات الله داخل في حكم الإضلال. والمراد بما يتقون ما يجب اتقاؤه بالنهي» ثم أضاف «فأما ما يعلم بالعقل كالصدق في الخبر وردّ الوديعة فغير موقوف على التوقيف»[1]، ولا ريب في أن هذا الاستدلال يقرّ بتحسين العقل وتقبيحه وبأنه حاكم والشرع كاشف لما غمض عليه، وتابع لما يقتضيه العقل. وتحديد معنى الحسن والقبح إنما يتم بالعقل الذي يحتاج إليه؛ وذلك أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فيه قبل ورود الشرع عندهم؛ لأنهم «متفقون على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود الشرع، ومن أن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل»[2] غير أن الواجبات سمعية كلها عند الأشعري، ولا يوجب العقل في مذهبه شيئا، ولا يقتضي تحسينا، ولا تقبيحا، وهو يرى[3] أن معرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وأنه قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون الشيء كمال ونقصان؛ فبهذا المعنيين هما عقليان كاللذّة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما. ومن هذه السبيل محكوم عليه بمقتضى بديهة العقل. والألم والغم وما يفضى إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح أو أنه يراد بهما ما هو موجب للثواب والعقاب والمدح والذم، وهو معنى شرعي إذ التحسين والتقبيح في هذه الأفعال بحسب الشرع فالحسن ما أمر الله به والقبح ما نهى الله عنه[4]. ولا يرى الأشاعرة الأفعال ذاتية الحسن والقبح، وإنما هما أمران

---

(١) الكشاف: ج٢، ص ٢١٨ - ٢٨٥: الإيفاء حسن في العقول.

(٢) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩١-٨٥-٧٩-٦٦-٥٨-. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٥ .

(٣) انظر م ن ، ج١، ص,١١٥ وكذا :ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص,٢١٧

(٤) انظر فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ط١، المطبعة الحسينية المصرية، ص,١٤٧ وكذا د.علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ... ودراسة، ص ٣١٤ - ٣١٥ .

إضافيان بحسب الأشخاص، وليس ثمة ضرورة ليدركا بالعقل أو النظر والاستدلال(١).

ويبدو اختلافهم مع المعتزلة واضحا في ما ذكره الدارسون لأن جهود المعتزلة قد انتهت في قاعدة التحسين والتقبيح إلى ركائز من الأدلة العقلية حصروها في ثلاثة:

الأول: أن المكلفين قد احتكموا إلى العقل قبل ورود الشرع، وأنه لو لم يكن في الأشياء حُسْنٌ وقُبحٌ ذاتيان لأفحم الرسلُ لأن الاقتصار على الشرع في إدراك الحسن في رسالات الرسل يؤدي بالمكلف إلى القول: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع، والشرع لا يستقر إلا بنظرنا فيه.

الثاني: لو توقف الحسن والقبح على مجيء الشرع لامتنع تعليل الأحكام الشرعية بها ولعطل ذاك الاجتهاد فيما لا نصّ فيه. ولا يخفى ما في هذا من سدّ باب القياس وتعطيل كثير من الوقائع والأحكام التي ذكرها القرآن.

الثالث: أن الله تعالى قرر في العقول العلم بوجه وجوب الأفعال على الجملة ثم يتعاون السمع والعقل على تفصيل تلك الوجوه، يدل على ذلك قول الزمخشري حين فسّر قوله عز وجل: ﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [النمل: ٤٩] قال: «كأنهم اعتقدوا أنهم إذا بيتوا صالحا وبيتوا أهله فجمعوا بين البياتين ثم قالوا ما شهدنا مهلك أهله فذكروا أحدهما كانوا صادقين لأنهم فعلوا البياتين جميعا لا أحدهما. وفي هذا دليل قاطع على أن الكذب قبيح عند الكفرة الذين لا يعرفون الشرع ونواهيه ولا يخطر ببالهم، ألا ترى أنهم قصدوا إلى قتل نبيّ الله ولم يرضوا لأنفسهم بأن يكونوا كاذبين حتى سوّوا للصدق في خبرهم حيلة يقتصون بها عن الكذب»(٢) وما فات المعتزلة في ثبات الفعل أو القبح أو ما يعرف بالذاتية في الحسن والقبح أن

---

(١) انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، ص٣١٤ .

(٢) الكشاف، ج٣، ص١٥٢ ،١٥٣، وانظر د.محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص١٦٥-١٦٤ .

الفاعل غير ثابت فإذا كان الصدق في حد ذاته حسنا فإن قائله لا يصيب دائما كما أن قائل الكذب لا يكون مخطئا دائم[١].

وفسر قوله سبحانه: ﴿مَن يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩] فرأى أن الإضلال هو الخذلان وتخلية العبد وضلاله ومنعه ألطافه لأنه ليس من أهلها وليس ممن يعلم الله تعالى بأنه يهتدي[٢]. ولعله يشير هنا إلى أحد أصول المعتزلة التي تنفي عن الله سبحانه خلق الهدى والضلال، وتراها من جملة مخلوقات العباد، وبأن العبد هو الموجد لأفعال نفسه[٣].

وحين فسر قوله عز وجل: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨]: بأن الله تعالى لا يفعل شيئا إلا بموجب الحكمة، وأن الكفار جديرون بعذاب الأبد[٤] إنما ينتصر لمذهب المعتزلة في هذه المسألة من خلال نظرية التحسين والتقبيح، رأوا فيها أن كل ما جاء في القرآن الكريم من تكاليف وشرع تعريفٌ بما ركّزه الله سبحانه في عقول البشر من جبلّة الخلق تحسينا وتقبيحا وتعريضا للثواب على جهة الاستحقاق؛ فقالوا: إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع، وعليه يعلم أنه إن قصّر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة. ومن هنا أثبتوا التخليد واجبا بالعقل[٥]. ولا شك في أن ما اتفق عليه

(١) انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٧ .

(٢) انظر الكشاف، ج٢، ص١٧ .

(٣) قال الحسن البصري: يدعى العلم الضروري بأن العبد موجود لأفعال نفسه وحجته في ذلك أوجه: الأول: أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه، فلولا هذه الدواعي لما وقع شيء منها. فإذا جاع وكان تناول الطعام ممكنا صدر منه فعل التناول، ومتى اعتقد سمًّا في الطعام عزف عنه. ويعلم من العقلاء. سليمي الأحوال أنه يجب وقوع أفعالهم بحسب دواعيهم. الثاني: يعلم العقلاء حسن ذمّ مَنْ أساء إليهم ومدحَ من أحسن ويعلمون بالضرورة قبحَ المدح والذم على كونه طويلاً أو قصيرا .. ولولا علمهم يكون العبد محدثا لأفعاله لما علموا بالضرورة حسنَ مدحه وذمه على أفعاله... الثالث: يحب كل منا من غيره ومن نفسه إذا طلبَ فعلا من غيره أنه يطلبه منه طلب عالم بأنه هو الذي يحدث ذاك الفعل لذا تجده يتلطف في استدعائه لذلك الفعل منه بكل لطف وينهاه فيه عما يكرهه ويعجبه منه أو يغضب من فعله. وهذا كله يغلل بأنه فعله. وقد أبطل الرازي هذه الوجوه فرد عليها بأوجه أيضا: انظر الرازي، القضاء والقدر، ص٢٢٤-٢٢٣ .

(٤) انظر الكشاف، ج٢، ص٥٠ .

(٥) انظر الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاغور، ج١، ص٨٤ .

الجبائيان: أبو علي (ت٣٠٣هـ) وابنه أبو هاشم (ت٣٠١هـ)، وهما معتزليان، يكشف لنا بوضوح كيف استغل الزمخشري الموقف ليقول بما رآه في خدمة أفكار فرقته؛ فقد ذهبا في هذا السياق إلى أن: «معرفة القبح والحسن واجبات عقلية وأثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي إلا أن التأقيت والتخليد فيه تعرف بالسمع»[1]، فالزمخشري إذن يريد القول: بأن تخليد الكفار واجب على الله سبحانه بمقتضى الحكمة وليس في العقل ما يجوز أن يشاء الله خلافه. وفي هذا تبيين لفكرة العدل الإلهي التي تقضي عندهم باستحقاق الثواب والعقاب ولم يثبتوها بأدلة العقل وحدها وإنما قالوا معها بالدلالة السمعية التي وعد فيها الله سبحانه المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب؛ فلو لم يكن ذلك واجبا لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما. وعلى هذا فالله تعالى لا يخلف وعده ولا وعيده وبأنه لا يجوز العفو عن مرتكب الكبيرة بل يُعذب في النار ويخلد فيها[2]، ولكن الثواب عند أهل السنة غير محتوم ومثله الجزاء، وإنما هو فضل[3] من الله تعالى. ولا يجب العقاب عندهم أيضا وبأن ما وقع منه إنما هو عدل من الله، وأن ما وعد من الثواب أو توّعد به من العقاب حق وأن وعده صدق[4].

ونحن نجد هذا الإيجاب الذي ذهب إليه المعتزلة في الثواب والعقاب في تفسير الزمخشري لقوله تعالى أيضا: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦] معناه أن الله تعالى جزاهم ببغيهم بسبب ظلمهم وأنه تعالى صادق فيما أوعد به العصاة لا يخلفه كما لا يخلف ما وعد به الطاعين[5]. ويرى السنيون بأن

---

(١) م ن، ج١، ص٩١-٩٢ .

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص ٢٧١ -٢٧٢, وكذا إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص,١٥٧ ود. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ..ودراسة، ص٢٥٤ -٢٥٥ .

(٣) الفضل زيادة في الثواب وهو بغير حساب. انظر كامل محمد محمد عويضة، الزمخشري المفسر البليغ، ص٢٠١ .

(٤) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص١٥٧-١٥٢ .

(٥) انظر الكشاف، ج٢، ص٥٨، ج٣، ص ٢٣١- ٢٣٠ .

الآية وردت في الكافرين وهم متفقون على وقوع وعيده فيهم لكنهم يجوّزون على العاصي الموحد العفو، ولا يرون الوعيد حتما؛ لأنه سبحانه حيث توّعد المؤمنين العصاة علّق حلول الوعيد بهم بالمشيئة، وقد مرّ ذلك(١).

ولما كان المعتزلة دأبوا على تنزيه الله عز وجل من كل قبح لعلمه به ولاستغنائه عنه، ولعلمه باستغنائه عنه؛ فلا يختار لذلك القبيح بوجه من الوجوه(٢) عملوا على إثبات ذلك في تفاسيرهم. قال الزمخشري عند قوله عز وجل: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام ١٤٨] مفصحا على تلك الخلفية بقوله في تفسيره ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ «أي جاؤوا بالتكذيب المطلق لأن الله عز وجل ركب في العقول وأنزل في الكتاب ما دل على غناه وبراءته من مشيئة القبائح وإرادتها. والرسل أخبروا بذلك فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وإرادته فقد كذب التكذيب كله وهو تكذيب الله وكتبه ورسله ونبذ أدلة العقل والسمع وراء ظهره»(٣).

ويجعل الزمخشري من مقول القول: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ أنهم أرادوا بكفرهم وتمرّدهم أن شركهم شرك آبائهم وتحريمهم ما أحلّ الله، وهو بمشيئة الله وإرادته وبأنه لولا مشيئة الله لم يكن شيء من ذلك، وأوضح أن هذا يشبه مذهب المجبرة وهو يقصد بالمجبرة أهل السنة(٤). الذين لا يرون ما يراه من خلق العبد لفعله إلا أن ثمة فرق بين رأي المجبرة ههنا وبين أهل السنة لأن المجبرة الحقيقيين يعتقدون بأن العبد لا اختيار له ولا قدرة، وإنما هو مجبور على أفعاله. أما السنيون فيثبتون للعبد اختيارا وقدرة لكنهم يسلبون تأثير قدرة العبد ويجعلونها مقارنة لأفعاله الاختيارية وهذه القدرة تميّز بين ما يختاره وبين أفعاله القسرية، ولعل هذه الجهة هي التي جعلته يطابق بينهم وبين المجبرة ويلقبهم كذلك. وفي تتمة الآية:

---

(١) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص١٥٧ .

(٢) انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٤٠٣ .

(٣) الكشاف، ج٢، ص٥٩ .

(٤) م ن، ج٢، ص٥٩ .

﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (الآية) ردٌّ صُراح على المعتزلة القائلين بأن الله تعالى شاء الهداية منهم كافة فلم تقع من أكثرهم، ووجه الرد أنّ «لو» إذا دخلت على فعل مثبت نفتْه[1]، فيقتضي هذا أن الله عز وجل لما قال: ﴿فَلَوْ شَاءَ﴾. لم يكن الواقع أنه شاء هدايتهم ولو شاءها لوقعت وفي هذا تصريح ببطلان ما ذهبوا إليه. والواقع أن من السنيين من يجعل الآية الكريمة ردا ليس على المعتزلة فحسب وإنما على أهل الجبر كذلك ويرى فيها معتقد السنيين من ناحية أنّ أولها يثبت اختيار العبد وقدرته على وجه يقطع حجته وعذره في المخالفة والعصيان، ويثبت أخرها وقوع مشيئته في العبد وأن جميع أفعاله لا تقع إلا في إطار المشيئة الإلهية[2].

وهو يمنع أن يكون الله عز وجل خلق الغي أو فعله في تأويل الآية: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦] لأن الإغواء قبيح: «والمعنى فبسبب وقوعي في الغي لأجتهدن في إغوائهم حتى يفسدوا بسببي كما قد فسدت بسببهم»[3]؛ فلما كانت أفعال الله تعالى كلها حسنة حسب قاعدته الاعتزالية وبأنه سبحانه عالم بالقبح وعالم أنه مستغن عنه، وعلى ذلك لا يصح أن يفعله؛ فجعل الإغواء لصيقا بالتكليف ليبيّن أن الله لم يخلقه له وإن فعل الغي مسند حقيقته للفاعل وهو مسند إلى الله إسناد المسبب له لا أنه فاعله، وذلك على سبيل مجاز السببية، وهذا ما يسمى بمجاز الإسناد. وقد رأينا في غير هذا المقام كيف أول إسناد الختم إلى الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] بأنه استعارة أو مجاز على معنى أن الشيطان هو الخاتم أو الكافر وأسند إلى الله تعالى

---

(١) في هذا اختلاف كثير وتفصيل. انظر ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجيل بيروت، ط١، ١٩٩٩، ج١، ص٤٤٨-٤٤٢، ولا يقبل المؤلف قولَ من جعل «لو» حرف امتناع لامتناع: إنما يفضّل قول سيبويه: «حرف لما سيقع لوقوع غيره»، وقول ابن مالك: «حرف يدل على انتفاء تال، ويلزم لثبوته ثبوت تاليه». ص٤٢٧، وهذا إن لم تكن شرطا.

(٢) انظر تفسير الواحدي (ت٤٦٨هـ)، ج١، ص٦٠٦، وتفسير البغوي (ت٥١٦هـ)، ج٢، ص١٤٠-١٣٩، وابن المنير (ت٦٨٣هـ) الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٦٠، وتفسير أبي السعود (ت٩٥١ هـ)، ج٣، ص١٩٦.

(٣) الكشاف، ج٢، ص٦٩.

لأنه هو الذي أقدره ومكنّه، أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب(١). وقد نفى الأصم والزمخشري كلاهما نسبة الإغواء حقيقة إلى الله لدلالة الإغواء على الإضلال(٢)، وذلك انتصارا منهما لمذهبهما(٣). ومذهب أهل السنة أنّ الله تعالى هو الذي أضله وخلق فيه الكفر؛ ولذلك نسب الإغواء إليه سبحانه على حقيقته لأنه عندهم لا شيء في هذا الكون إلاّ ومخلوق له صادر عن إرادته لا كما يرى المعتزلة في أن كل من كفر أو آمن راجع إلى أن الله فوّض أسباب ذلك إليه، وبأن السبب الموصل إلى الإيمان هو السبب الذي يصل به الكافر إلى الكفر، ولو كان الأمر كما رأوه لقال إبليس بقوله تعالى: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ فبما أصلحتني على أساس أن سبب الإغواء هو سبب الإصلاح، ولكان في إخباره عن الإغواء إخبار عن الإصلاح غير أنه لما كان سببهما مختلفين وكان السبب الذي به غوى وهلك أو أضلّ من عند الله أضاف ذلك إليه(٤) فقال: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ الآية.

وينتصر الزمخشري لمعتقد المعتزلة الذي يثبت للعقل وظيفة أساسية في وضع مقاييس الأحكام على الحسن والقبح ولم يقصروا وظيفته في هذه الأمور على كشفها، وإنما جعلوا أحكامها فيها واجبة بالعقل؛ وفي هذا ذكر الشهرستاني أنّ النظّام «قال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال»(٥) لذا قال في قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف ٢٠]: «وفيه دليل على أن كشف العورة من عظائم الأمور وأنه لم يزل مستهجنا في الطباع ومستقبحا في العقول»(٦). ولئن جاز ذهاب السني إلى أن

---

(١) انظر الكشاف، ج١، ص ١٦٢ .

(٢) انظر ابن منظور، لسان العرب مادة (غوى)، ج١٥، ص١٤١ وذكر قبله بمعنى الإهلاك ومنه قوله عز وجل: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم : ٥٩]. أي هلاكا، ذكره ابن الأنباري. انظر ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي (ت٥٩٧هـ) زاد المسير في علم التفسير، ج٣، ص ١٧٥ .

(٣) انظر الكشاف، ج٢، ص ٦٩ .

(٤) انظر تفسير الطبري، ج٨، ص١٣٤، وتفسير القرطبي، ج٧، ص١٧٥ والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٤٠٣ .

(٥) الملل والنحل، ج ١، ص٧٢ .

(٦) الكشاف، ج ٢، ص٧٢ .

العقل يدرك المعنى الذي حسن الشرع لأجله الستر وقبح الكشف، فإنهم ما أرادوا به ظاهره[(١)].

وجعلوا المعاصي والذنوب محمولة على المكلفين واستعظموا نسبة القبائح إلى الله؛ ففي الآية: ﴿وَلَوْلا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً ﴿٧٤﴾ إِذًا لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٧٤، ٧٥] ذهب الزمخشري إلى أن «في ذكر الكيدودة وتقليلها مع إتباعها الوعيد الشديد بالعذاب المضاعف في الدّارين دليل بيّن على أن القبيح يعظم قبحه بمقدار عظم شأن فاعله وارتفاع منزلته، ومن ثم استعظم مشايخ العدل والتوحيد رضوان الله عليهم نسبة المجبرة القبائح إلى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا»[(٢)].

ويبيّن صاحب الكشاف أن المراد من قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] هو نفي ما يقبح في العقل من فعله دون ما يستقبح في الصورة: [أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ]: «حسنه لأنه ما من شيء خلقه إلا وهو مرتب على ما اقتضته الحكمة وأوجبته المصلحة فجميع المخلوقات حسنة، وإن تفاوتت إلى حسن وأحسن كما قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] «وقيل علم كيف يخلقه»[(٣)].

وهو يرى أنّ اجتناب الكبائر يكفّر عن الصغائر[(٤)]؛ لذا عمل على دسّ هذه الخلفية حين فسّر قوله عز وجل: ﴿قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣] قائلا: «وسميا ذنبهما وإن كان صغيرا مغفورا»[(٥)]، وذلك لقوله: «وإن كان صغيرا مغفورا» على سبيل التضمين والإخفاء

---

(١) ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج ٢، ص ٧٢ وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٥، ص ٢٥ .

(٢) الكشاف :ج ٢، ص ٤٦١ .

(٣) الكشاف، ج٣، ص٢٤١ .

(٤) اختلاف المعتزلة في غفران الصغائر: قال بعضهم بغفرانها عند اجتناب الكبائر تفضلا، وقال آخرون: يغفرها الله عند اجتنابها باستحقاق. وذهب غير هؤلاء إلى أن الصغائر لا تغفر إلا بالتوبة. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج١، ص ٣٣٣-٣٣٢ .

(٥) الكشاف، ج٢، ص ٧٣ .

لأنه كلام يستقيم في استعمال أهل السنة[١]، ولكن فيها دليل على أنها معاقب عليها إن لم تغفر[٢]، ومن ثم فإنك تجده على أسلوب الاستخفاء هذا يهيئ لقاعدة التحسين والتقبيح، ومن أن الله يراعي صلاح العباد وما هو أصلح لهم؛ إذ قال في تفسيره قوله سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨] «أي إذا فعلوها اعتذروا بأن آباءهم كانوا يفعلونها فاقتدوا بهم وبأن الله تعالى أمرهم بأن يفعلوها وكلاهما باطل من العذر لأن أحدهما تقليد والتقليد ليس بطريق العلم. والثاني: افتراء على الله وإلحاد في صفاته، كانوا يقولون: لو كره الله منا ما نفعله لنقلنا عنه»[٣].

وما من شك في أن المعتزلة قد بيّنوا العلاقة بين خلق الله الإنسان لفعله وقدرته عليه وبيْن عناية الله تعالى التي سمّوها «اللطف الإلهي» الذي عنوا به التيسير إلى فعل الخير والطاعة وترك الشر والقبائح، وهو عند جمهورهم أن الله لا يفعل بكل العباد «إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأدعى لهم في العمل بما أمرهم به، وهو لا يدخر عنهم شيئا ويعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم أداءه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه الذي وعدهم»[٤]، وهو عند بعضهم أن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة»[٥]. وعلى هذا فكل مهتد خلق لنفسه الهدى؛ فالله سبحانه لم يخلق لأحد من المهتدين الهدى؛ وقد أجرى الزمخشري تفسيره للآية: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣] على تأويل الهدى من الله تعالى إلى اللطف الذي يوجب المعتزلة أن لا تخلو أفعال الله منه تقوية للدواعي وزيادة للصوارف فبقوة الدواعي وزيادة للصوارف يستطيع العبد اختيار الواجب وتجنب القبيح[٦]، وهو ما نجده في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ﴾ «اللام لتوكيد

(١) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص ٧٤-٧٣ .
(٢) انظر تفسير البيضاوي، ج٣، ص ١٣ .
(٣) الكشاف، ج٢، ص ٧٥ .
(٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣١٣ .
(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٢٠ .
(٦) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ١٣٣ .

النفي: يعنون وما كان يستقيم أن نكون مهتدين لولا هداية الله وتوفيقه»[١] فاللطف الإلهي باعتباره هدى وتوفيقا[٢] هو السبب الذي يمكن العبد من أن يخلف اهتداءه[٣] ولا يسقط اللطف الإلهي عن العبد مسؤوليته في أداء الفعل، ولا يخرجه عن أن يكون مقدورا له يدل عليه أنه واقع منه في معنى أنه محدثه وقادر عليه، والإحداث والتقدير بهذا المعنى الاعتزالي خارجان كذلك عن اللطف الإلهي[٤].

وقد رأينا من قبل بأنهم نفوا وجود الصفات القديمة لاعتقادهم أن إثبات صفات قديمة لله تعالى معناه إثبات لوجود قدماء مع الله، وهذا عندهم مناف للتوحيد الذي هو أحد أهم أصولهم الخمسة، ومؤدٍّ إلى القول بتعدد القدماء وإلى التشبيه والتجسيم. وهكذا كان طرحهم هذا مبررا لأن يلحّوا على نفي وجود صفات قديمة. ولكن لِمَ ركزّ المعتزلة تركيزا على قضية الكلام الإلهي وخلق القرآن رغم أن مسألة الكلام الإلهي رأيناها عندهم مدرجة ضمن الصفات التي نفوا قدمها؟

لقد اتفقوا على أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وأنه محدث مخلوق وهو مخلوق عندهم لخوفهم من أن القول بقدم كلام الله. والقرآن كلام الله فهو قديم. إذن خافوا أن يؤدي هذا إلى ما يشبه مزعم النصارى، لأنه ليس أشنع من القول بأن لله شركاء كما جاء في قوله عز وجل: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ** ﴾ [النساء: ٤٨] والشرك بالله إثم عظيم. وفي العقيدة الإسلامية كما ينص القرآن الكريم عليها في الآيات: ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ** ﴾ [الإخلاص: ١- ٤] إنكار ساطع لمفهوم الله التثليثي عند النصارى: الله الأب، والله الابن، والله الروح القدس[٥]؛ فالله واحد عندهم ولكنه مؤلف في وحدته من ثلاثة الأقانيم السابقة. ومن ثم رأوا

---

(١) الكشاف، ج٢ ، ص ٧٩ .

(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣٢٦-٣٢٤ .

(٣) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج ٢، ص٧٩ .

(٤) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص ١٣٤-١٣٣ .

(٥) انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، ص٧٩ وما بعدها. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج١، ص١١٢, ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج ١٠، ص١٩٧, وانظر روم لاندو، الإسلام والعرب، نقله عن الإنكليزية منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ط١، ١٩٦٢، ص٤٣-٥٠-٥١, د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص٢٤٩ .

القول بقدم القرآن، وبأنه غير مخلوق يؤدي إلى المساواة بين الله وبين ما أنزل من الكلام، ولا يخفى ما في هذا من الشرك والتجسيم.

ولكنهم لم ينكروا الصفات الإلهية القديمة لأنهم قصدوا بها عين الذات، وإنما أنكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذوات قديمة قائمة وراء الذات لدلالة ذلك على التعدد(١).

ويعكس تعمّقهم في بحث خلق القرآن الكريم حرصهم الكامل على تنزيه الله عز وجل. ولعل هذا ما يفهم في تصريح الزمخشري حين فسّر قوله عز وجل: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾: «أي من غير واسطة كما يكلم الملك» ثم أضاف: «وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح»(٢). ويرى السنيون خلاف هذا. يرون أنّ موسى -عليه السلام- سمع الكلام القديم القائم بذات الله عز وجل بلا وساطة دليل عليه من حروف أو غيرها وذلك بناء على قاعدتهم التي بنو فيها هم كذلك بأنه لما كان جائزا عقلا رؤيةَ ذات الله سبحانه، وإن لم يكن جسما جاز كذلك سماعُ كلامه من غير أن يكون حرفا أو صوتا(٣).

والعفو عن الذنوب مشروط بوجوب التوبة عنده أيضا وهو ما ذكره في تفسير الآية: ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٥٣] «ولكن لا من حفظ الشريطة وهي وجوب التوبة والإنابة وما وراءه طمع فارغ وأشعبية باردة لا يلتفت إليها حازم»(٤).

ولا يترك الفرصة تمر في مواقف كثيرة للتركيز على أحد أصول الاعتزال مثل نفي القبح عن الله وأنه لا يفعل إلا الخير ونفي كل ما يدعو إلى التشبيه والتجسيم كالرؤية ومشابهة الخلق، وأنت تجد هذافي تفسيره قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ

(١) انظر زهدي جار الله، المعتزلة، ص٨٤ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص١١١-١١٢

(٣) انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص١١١-١١٢ .

(٤) الكشاف، ج٢، ص١٢٠ .

الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] «ويجوز أن يراد: ولله الأوصاف الحسنى وهي الوصف بالعدل والخير والإحسان وانتفاء شبه الخلق فصفوه بها وذروا الذين يلحدون في أوصافه فيصفونه بمشيئة القبائح وخلق الفحشاء والمنكر وبما يدخل في التشبيه كالرؤية ونحوها»[(١)].

ويسلك في الآية: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣] مسلكا تأويليًا مفاده: «أن الله عز وجل لو علم في هؤلاء الصمّ البكم (خَيْرًا) أي انتفاعا باللطف للطف بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين بالقرآن والنبوة ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ أي لو لطف بهم لما نفع بهم اللطف فلذلك منعهم ألطافه أو لو لطف بهم فصدقوا لارتدّوا بعد ذلك وكذّبوا ولم يستقيموا»[(٢)]. وليس اللطف كما بيّنا من قبل سوى تذكير أو تيسير إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية من غير قسر خارجي مفروض على العبد، وهو لا يخرج عن متناول قدرته باعتباره تسديدا وتوفيقا وعصمة تمنعه من أن يرتكب الشرور ويترك الخير[(٣)]. فباللطف الإلهي يقرب العبد من اختيار فعل الخير والابتعاد عن الشر، وهذا حسب المعتزلة «لا يجعل الفعل خارجا عن كونه واقعا من الإنسان بحسب القدر الموجودة فيه وعلى ضوء من إرادته واختياره»[(٤)]. أما اللطف عند أهل السنة فعلى وجهين:

الأول: إبانة الحق والدعوة إليه ونصب الأدلة عليه.

الثاني: هداية عباده وذلك بأن يخلق في قلوبهم الاهتداء وقبول الحق. وجعلوا الهداية تشمل كل المكلفين وخصّوا بالثانية المهتدين[(٥)].

(١) م ن، ج٢، ص١٣٢-١٩٣ .

(٢) م ن، ج٢، ص١٥١ .

(٣) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣١٣-,٣٢٦ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٢٠-٢١ .

(٤) انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٣٣-٢٥٦ .

(٥) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٤٠ .

والكبيـرة عند المعتـزلة تهدم الأعـمال الصـحيحـة الثابتـة حين تعقـبهـا. قال الزمخـشري في هذا المعنى عند الآية: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ [التوبة: ١٧] «وإذ هدم الكفر أو الكبيرة الأعمال الثابتة الصحيحة إذا تعقبها»[١].

ولما كان الخـذلان عند المعتـزلة هو أن يترك الله تعالـى أن يحدث من الألطاف والزيادات مـا يفعله بالمؤمنين، فـترك الله سـبحـانه أن يفعل هو الخـذلان من الله للكافرين[٢]. تأوّل الزمخشري ظاهر نص الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبـة: ١١٧] على أساس قاعـدة المعتـزلة في رعاية اللـه عز وجل للأصلح التي هي نتيجة لمفهوم العدل عندهم، ولمعنى الحكمة الإلهية التي لا تخرج أفعاله عز وجل فيها عن الإحكام والإتقـان، وإنما تنحو غرضا وتتوخى صلاحا[٣] وتريد خيرا. قال: ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم﴾: دعاء عليهم بالخـذلان وبصرف قلوبهم عما في قلوب أهل الإيمان من الانشراح»[٤]، وهو بهذا حين احتملت الآية الدعاء والخبر جـعلها دعاء، وتجنّب جـعلها خبرا لأن صـرف القلوب عن الحق لا يجوز عندهم على أساس نظريتهم السابقة[٥].

وربط الإيمان بالعـمل الصالح لـيسـتحق به العـبد يـوم القيـامة الهـداية والنور والتوفـيق وذلك في قوله تـعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم

---

(١) الكشـاف، ج٢، ص١٧٩ .

(٢) انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٨ .

(٣) الأصلح هو الأقرب إلى الخير المطلق. ولما كانت الأشياء كلها في العالم تسير نحو الصلاح العام كان هذا الصلاح هو الغاية من خلق العالم: انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٣٢٤ وكذا زهدي جار الله، المعتزلة، ص١١٠-١١١ .

(٤) الكشـاف، ج٢، ص٢٢٣ .

(٥) انظر أحمد بن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٢٣ .

بإيمانهم﴾ [يونس: ٩]، ويقرر[١] بذلك كما يعلّق عليه ابن المنير[٢] أن شرط دخول الجنة العمل لصالح وأن من لم يعمل مخلد في النار كالكافر وليس كما زعم لأنه تعالى جعل سبب الهداية إلى الجنة مطلق الإيمان فقال: ﴿يهديهم ربهم بإيمانهم﴾ السنة قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية ومن أتى كبيرة يسمى مؤمنا فاسقا بكبيرته وفي الآخرة تحت مشيئة الله عز وجل، إن شاء غفر له وأدخله جنته لأول مرة وإن شاء عذّبه بقدر ذنوبه، ومآله الجنة. ويرى الخوارج والمعتزلة أن الدين والإيمان قول وعمل واعتقاد، ولكن لا يزيد ولا ينقص؛ فصاحب الكبيرة كافر عند الخوارج وفاسق عند المعتزلة بين منزلتي الإيمان والكفر وخالد مخلّد في النار، لا يخرج منها بشفاعة وبغيرها عندهما معا، ولا يضرّ مع الإيمان معصية عند المرجئة[٣].

والمعتزلة يفضلون الملائكة على الرسل من البشر؛ لذا قال الزمخشري عند الآية الكريمة: ﴿من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين﴾ [البقرة: ٩٨]: ﴿عدو للكافرين﴾ أراد: «عدوّ لهم؛ فجاء بالظاهر ليدل على أن الله إنما عاداهم لكفرهم وأن عداوة الملائكة كفر» ثم قال: «وإذا كانت عداوة الأنبياء كفر فما بال الملائكة وهم أشرف؟ والمعنى: من عاداهم عاداه الله وعاقبه أشد العقاب»[٤] وذكر هذا أيضا عند قوله تعالى: ﴿قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا﴾ [إبراهيم: ١٠]، فسرها قائلا: «ما أنتم إلا بشر مثلنا لا فضل بيننا وبينكم ولا فضل لكم علينا؛ فلم تخصّون بالنبوة دوننا؟» وأضاف: «لو أرسل الله إلى البشر رسلا لجعلهم من جنس أفضل منهم وهم الملائكة»[٥]. ولكن الإيجي

---

(١) انظر الكشاف، ج٢، ص٢٢٦ .

(٢) الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص٢٢٦ .

(٣) انظر محمد صديق خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص٦٢، هامش رقم ١٠٠، وص ٨٠-٨١ .

(٤) الكشاف، ج١، ص٣٠٠ وانظر ج٢، ٣٩٤: «لما لهم من القرب والاختصاص»، ص٥٦٩: «مكرمون - مفضلون على سائر عباده».

(٥) م ن، ج٢، ص٣٦٩-٣٧٠ وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٦، ص٤١٥ والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٤٩٤ .

(ت٧٥٦هـ) نفى أن يكون نزاع بين العلماء في تفضيل الأنبياء على الملائكة السفلية وإنما الخلاف في الملائكة العلوية، وبيّن أن أهل السنة من أصحابه ذهب أكثرهم إلى أن الأنبياء أفضل وهو ما يقول به الشيعة[١]. أما المعتزلة والحليمي من أصحابه السنيين فذهبوا إلى أن الملائكة أفضل وهو ما ذهب إليه الفلاسفة[٢]. وينسب إلى أهل السنة أن التفضيل يختص بصالحي البشر والأنبياء لا غير الملائكة. ولأتباع الأشعري (ت٣١٠هـ) قولان: منهم من يفضّل الأنبياء والأولياء ومنهم من يقف ولا يقطع في هذا الأمر مع أن بعضهم الآخر يميل إلى تفضيل الملائكة. وعلى أية حال، فإن مذهب أهل السنة تفضيل البشر[٣] وبأنه لم يكن تقديم الملك إلا لسبقه في الوجود وذلك استنادا إلى قوله عز وجل: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٨٥]. سكت جمهور المتصوفة عن مسألة تفضيل الرسل على الملائكة أو تفضيل الملائكة على الرسل[٤]، ويبدو أنها مسألة لا تحتمل التفصيل والتوسّع لقربها مما لا يعنينا.

ويبحث القدرة الإلهية في تفسير قوله عز وجل: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩]: «أي هو قادر على أن يعدم الناس ويخلق مكانهم خلقًا آخر على شكلهم أو على خلاف شكلهم إعلاما منه باقتداره على إعدام الموجود وإيجاد المعدوم يقدر على الشيء وجنس ضده» ثم قال في الآية: ﴿وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [إبراهيم: ٢٠]: «لأنه قادر بالذات لا اختصاص له بمقدور دون مقدور؛ فإذا خلص له الداعي إلى شيء، وانتفى الصارف تكون من غير توقف كتحريك إصبعك. وإذا دعا إليه داع ولم يعترض من دونه صارف» ففي هذا

---

(١) ولكن في شرح العقيدة الطحاوية، ج١، ص٣٣٨: أن الشيعة قالت: إن جميع الأئمة أفضل من الملائكة.

(٢) انظر المواقف في علم الكلام، تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص٤٥٣ وما بعدها. و م ن، طبعة مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٣٦٧ وما بعدها.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، ج١، ص٣٣٨.

(٤) انظر محمد الكلاباذي أبو بكر (ت٣٨٠هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ص٦٨: لا يدل الخبر ولا العقل أن أحد الأمرين عندهم أوجب من الآخر؛ فالفضل لمن فضله الله.

التفسير يبدو نزوعه إلى الفكر الاعتزالي، وذلك لقوله فيه: القادر؛ إذ يثبت المعتزلة القادرية لله تعالى وينفون القدرة ولأنه شبّه فعل الله عز وجل بفعل العبد. وأهل السنة يرون تحريك الإصبع ليس إلا بقدرة الله سبحانه وأن ما ينسب للعبد من قدرة لا تأثير له في خلق أي شيء(١).

ومن تفسيره الذي يثبت فيه دور العقل قوله في الآية: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [إبراهيم: ٤١] «فإن قلت: كيف جاز له أن يستغفر لأبويه وكانا كافرين؟ قلت: هو من مجوّزات العقل لا يعلم امتناع جوازه إلا بالتوقيف»(٢). ورأى أبو حيان أنه يوافق بهذا أهل السنة ويخالف مذهبه(٣). وقوله في الآية: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾ [إبراهيم: ٤٧]: «يعني قوله: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا﴾ [غافر: ٥١] ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: ٢١] فإن قلت: هلا قيل مخلف رسله وعده ولِمَ قدم المفعول الثاني على الأول؟ قلتُ: قدم الوعد ليعلم أنه لا يخلف الوعد أصلا كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ٩] ثم قال (رسله)، ليؤذن أنه إذا لم يخلف وعده أحدا وليس من شأنه إخلاف المواعيد كيف يخلفه رسله الذين هم خيرته وصفوته؟»(٤) ونفهم من هذا الجواب بأنه على طريق المعتزلة في أن وعده لا محالة واقع؛ فهم يرون أن من وعده الله سبحانه بالنار من العصاة فلا يحق أن يغفر له إذا لم يتب. وأهل السنة يخالفونهم لأنهم يرون الثواب فضلا وعد به، والله تعالى يفي به من غير وجوب لأن الخلف نقص، تعالى الله عنه. أما العقاب فعدل، له أن يتصرف فيه، وهو مشروط إنفاذه بالمشيئة؛ فما وعد من العذاب للعصاة المؤمنين يمكن أن يعفو عنه لأنه فضل، ولأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصا عند العقلاء؛ فالثواب فضل من الله وليس حقا محتوما وكذا العقاب لا يجب أيضا(٥).

---

(١) انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٦، ص٤٢٤ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص٣٨٣ .

(٣) انظر البحر المحيط في التفسير، ج٦، ص٤٥٠ .

(٤) الكشاف، ج٢، ص٣٨٤-٤٠٩ .

(٥) انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص١٥٢ وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٦، ص٤٥٦ وكذا الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص٣٧٨ .

وللعقل دور كبير في تفسير المصنف؛ فهو من أدوات خدمة أصول مذهبه، ويظهر ذلك في تفسير الآية: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾ [النحل: ٣٦] «قال: ولقد أمد إبطال قدر السوء ومشيئة الشر بأنه ما من أمة إلا، وقد بعث فيهم رسولا يأمر بالخير الذي هو الإيمان، وعبادة الله، وباجتناب الشر الذي هو طاعة الطاغوت، فمنهم من هدى الله أي لطف به لأنه عرفه من أهل اللطف ﴿وَمِنْهُم مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾ أي ثبت عليه الخذلان والشرك من اللطف لأنه عرفه مصمما على الكفر، لا يأتي منه خير ﴿فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ ما فعلت بالمكذّبين حتى لا يبقى لكم شبهة في أنّي لا أقدر الشر ولا أشاؤه حيث أفعل ما أفعل بالأشرار»[1].

ومما أثبت فيه دور العقل لينتصر فيه للاعتزال مبينا بأنه يستحيل أن يكلف الله تعالى الإنسان ما لا يطيق لأنه ظلم وجور قوله عند الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]: «العدل هو الواجب لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم تحت طاقتهم»[2]، ومما استدل به وفق هذا المنهج إقرارا لعدل الله، وبأنه لا يكلف العبد إلا في نطاق وسعه وما يتيسر له ما قاله عند الآية: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]: «أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر له دون مدى الطاقة والمجهود، وهذا إخبار عن عدله ورحمته كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] لأنه كان في إمكان الإنسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس، ويصوم أكثر من الشهر، ويحج أكثر من حجة»[3]. وجاء من هذا المعنى عند الآية: ﴿وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢] «إلا ما يسعها ولا تعجز عنه، وإنما أتبع الأمر بإيفاء الكيل والميزان ذلك لأن مراعاة الحد من القسط الذي لا زيادة فيه ولا نقصان مما يجري فيه

---

(١) الكشاف، ج٢، ص٤٠٩ .

(٢) م ن، ج٢، ص٤٢٤ .

(٣) الكشاف، ج١، ص٤٠٨ .

الحرج؛ فأمر ببلوغ الوسع، وأن ما وراءه معفوّ عنه»(١) وفي باب الطهارة في قوله عز وجل: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦] قال: «حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن يريد ليطهركم بالتراب إذا أعوزكم التطهّر بالماء»(٢) والنفقة عند الآية: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٤] بأن ينفق «كل واحد من الموسر والمعسر ما بلغه وسعه»(٣).

ويمكن أن نشير إلى ما لخّصه ابن المرتضى (ت٨٤٠هـ) في الاحتجاج بهذه الآيات ونحوها أنها شاهدة على اعتبار ما يسمى حجة في عرف العقلاء وامتناع نقيضها على الله تعالى، وأنه معروف بالضرورة من الكتب السماوية، ورسالات الرسل التي نص فيها الدين على ما يتطلبه ذلك مما لا يُحصَى كثرة من سعة رحمة الله وعدله وفضله العظيم وحكمته وشمول نعمته، إذ سمح الله عز وجل من الوسع الممكّن ما لا يحصى(٤).

والمفهوم من هذا كله أن معنى التكليف مرتبط بمقدرات الإنسان إذ لا يكلف إلا بما هو قادر عليه ومتمكن منه من إيمان وكفر وطاعة وعصيان. ونفهم من عمق تعلق التكليف بالقدرة الإنسانية أن المعتزلة أرادوا أن نسبة الخلق والصنع في الفعل الإنساني إلى فاعله إنما يكون بحسب قدرته واستطاعته(٥)، وإلا فإن التكليف يصبح غير مطاق وبالتالي يتعارض مع العدل الإلهي. وقد رأى إمام الحرمين من أهل السنة كثرة صور ما لا يطاق وذلك مثل جمع الضدين كأن يجوز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا وقت أمره، ورغم أن القاعد عندهم غير قادر على القيام بالدليل إلا أنه إذا جاز أن يكون القيام مأمورا به قبل أن يقدر عليه رغم أن ذلك

---

(١) م ن، ج٢، ص٦١ .

(٢) م ن، ج١، ص٥٩٨ .

(٣) م ن، ج٤، ص ١٢٢-١٢٣ .

(٤) انظر إيثار الحق على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ص٣٢٥ .

(٥) أجمع المعتزلة بأن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده وهذه القدرة تكون قبل الفعل، ولا تكون موجبة له. وهم أجمعوا أيضا أن الله لا يكلف الإنسان ما لا يطيق: انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج١، ص٣٠٠ .

غير ممكن؛ فإنه لا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه، وهو جائز عقلا وكذا شرعا، يدل عليه أن الله عز وجل أمر (أبا لهب) بأن يصدّق النبي ﷺ ويؤمن به في كل ما أخبر به، ومما أخبر به كذلك أنه لا يؤمن به. أليس هذا جمعا بين نقيضين؟ ومن ثم ألم يرد في القرآن الكريم الاستعاذة من تكليف ما لا طاقة لنا به ﴿رَبَّنَا وَلا تُحَمِّلْنَا مَا لا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فلو لم يكن هذا ممكنا لما ساغت الاستعاذة منه[1].

ويعتمد الزمخشري على العقل على أساس قاعدة مذهبه في التحسين والتقبيح عند الآية: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [النحل: ٩٠] مبينا أن «الفواحش ما جاوز حدود الله والمنكر ما تنكر العقول»[2] إلا أن المنكر عند أهل السنة ما أنكره الشرع إذا الشرع عندهم هو الذي يحسن ويقبح[3].

أما المعتزلة فلا يخلو فعل الله تعالى عندهم من غرض وصلاح للخلق لأنه تعالى خلق العالم لعلة وغاية هي النفع والإحسان، فهو تعالى عالم حكيم والحكيم لا بفعل فعلا إلا لعلة وغرض، وهو يتعالى ويتقدس عن الأغراض وعن الضرر والانتفاع؛ لذا فرعاية الصلاح في فعله تعالى عندهم واجبة وذلك لنفي العبث في الحكم عن حكمته ولإبطال السفه عنه في خلقه وصنعته. ويبدو أن هذا هو الذي يضمنه الزمخشري قوله عند الآية: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٤٤] بالحق: «أي بالغرض الصحيح الذي هو حق لا باطل، وهو أن تكون مساكن عباده وعبرة للمعتبرين منهم ودلائل على عظم قدرته»[4].

ولما كان المعتزلة يبنون على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب إحباط الطاعات بالمعاصي؛ لذا رأى جمهورهم ومعهم الخوارج[5] أن كبيرة واحدة تحبط جميع

---

(١) انظر كتاب الإرشاد، ص٩٤ .
(٢) الكشاف، ج٢، ص٤٢٥ .
(٣) انظر تفسير القرطبي، ج٢، ص٢١٠ .
(٤) الكشاف، ج٣، ص٢٠٧ .
(٥) انظر النيسابوري (أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد (ت٤٧٨هـ)، الغنية في أصول الدين، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ١٩٨٧م، ط١، ص١٧٠-١٧١، والإيجي، المواقف في علم الكلام، ج٣، ص ٥٠١-٥٠٢-٥٠٣ .

الطاعات. وقد أشار الزمخشري إلى هذا المعنى في الآية: ﴿أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً﴾ [الأحزاب: ١٩] «معناه أن أعمالهم حقيقة بالإحباط تدعو إليه الدواعي ولا يصرف عنه صارف»(١).

وهو يعرّض بأهل السنة عند تفسيره قوله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [الزمر: ٦٠] في سياق إقراره بعض أفكار مذهبه في نفي القبح عن الله أو خلقه لا لغاية أو يؤلم بغير عوض، وبأنه يكلف ما لا يطيقه العباد..: «ولا يبعد عنهم قوم يسفهونه بفعل القبائح، وتجويز أن يخلق لا لغرض، ويؤلم لا لغرض، ويظلمونه بتكليف ما لا يطاق ويجسمونه بكونه مرئيا معاينا مدركا بالحاسة، ويثبتون له يدا وقدما وجنبا متسترين بالبلكفة ويجعلون له أندادا بإثبات معه قدماء»(٢).

ويقر كلام الله مخلوقا عند تفسيره الآية: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٢١] «فإن قلت: كيف تشهد عليهم أعضاؤهم وكيف تنطق؟ قلت: الله عز وجل ينطقها كما أنطق الشجرة بأن يخلق فيها كلاما»(٣).

ولما كان معتقده في كلام الله تعالى أنه مخلوق حادث، وليس بقديم فسّر قوله سبحانه: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ [التحريم: ١٢] مشعرا بخلفية مذهبه قائلا: «فإن قلت: ما كلمات الله وكتبه؟ قلت: يجوز أن يراد بكلماته صحفه التي أنزلها على إدريس وغيره سمّاها كلمات لقصرها، وبكتبه: الكتب الأربعة، وأن يراد جميع ما كلم الله به ملائكته وغيرهم وجميع ما كتبه في اللوح وغيره»(٤).

ويعود إلى خلفية مذهبه في الإحباط في الآية: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ [المعارج: ٢٣] «ومحافظتهم عليها أن يراعوا إسباغ الوضوء لها ومواقيتها

(١) الكشاف، ج٣، ص٢٥٥ وانظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٨، ص٤٦٥ .
(٢) الكشاف، ج٣، ص٤٠٥-٤٠٦ .
(٣) م ن، ج٣، ص٤٥٠ وانظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج٨، ص٢٩٩ .
(٤) م ن، ج٤، ص١٣٢ .

ويقيموا أركانها ويكملوها بسننها وآدابها» ثم أضاف «ويحفظوها من الإحباط باقتراف المآثم»(١) وإلى تعليل أفعال الله عز وجل على قاعدة مذهبه؛ فقد بنى الزمخشري أن الألم لا يجوز من الله سبحانه إلا باستحقاق سابق أو لعوض أو لمصلحة من المصالح كما رأينا هذا لهم في مسألة الصلاح والأصلح، والذي يبين نزوعه إلى هذا هو تفسير للآية: ﴿ مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥]: بيان بأن إغراقهم بالطوفان وإدخالهم النار لم يكن إلا من أجل خطيئاتهم(٢).

وهم يعتقدون أن الله تعالى لا يريد من الأفعال إلا ما أمرهم به. أن المعاصي التي تصدر منهم فهم الذين أرادوها لأن الله لا يريد ما يصدر عن الإنسان من أفعال نهى عنها كالسرقة والكذب والزنا وغيرها من الفواحش كالكفر، وما شابهها من المعاصي. ويعرف هذا بالتبعيض عندهم في المشيئة. ويمكن اكتشاف هذه الخلفية في تفسيره قوله عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلاَّ مَلائِكَةً ﴿ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [المدثر: ٣١]؛ فهو يعتقد أن الله تعالى ما فتنهم بل هم الذين فتنوا أنفسهم، ولا يخفى ما في هذا من تعزيز مذهبه. قال: "فإن قلت: قد جعل افتتان الكافرين بعدة الزبانية سببا لاستيقان أهل الكتاب وزيادة إيمان المؤمنين واستهزاء الكافرين والمنافقين؛ فما وجه صحة ذلك؟ قلت: ما جعل افتتانهم بالعدة سببا لذلك، وإنما العدة نفسها هي التي جعلت سببا؛ وذلك أن المراد بقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الآية) وما جعلنا عدتهم إلا تسعة عشر فوضع فتنة للذين كفروا موضع تسعة عشر؛ لأن حال هذه العدة الناقصة واحد من عقد العشرين أن يفتتن بها من لا يؤمن بالله وبحكمته ويعترض ويستهزئ ولا يذعن إذعان المؤمن وإن خفي عليه وجه الحكمة»(٣).

ويثبت من طريق العقل أيضا بأن الله تعالى قادر على أن يجمع الناس على الإسلام بالقهر والإلجاء غير أن حكمته سبحانه اقتضت أن يخلقهم ليعذب من أراد

(١) م ن، ج٤، ص١٥٩ .
(٢) الكشاف، ج٤، ص١٦٤ .
(٣) م ن، ج٤، ص١٨٤-٢٢٦ .

على عصيانه لعلمه تعالى بأن العاصي يختار الكفر ويصمم عليه بينما يلطف بمن يشاء ويثيبه على طاعته لعلمه بأنه يختار الإيمان(١) وذلك في قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] فبيّن المعنى: «أنه بنى الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق اللطف والخذلان والثواب والعقاب»(٢). غير أن أهل السنة عدّوا المشيئة مشيئة اختيار، يختار فيها الإنسان مما ابتلاه الله عز وجل من الأوامر والنواهي ما يسّر له مع أن الله سبحانه لو أراد لجعلهم على اختيار واحد. بيد أنه فرّقهم سعداء وأشقياء، وخلق الهدى والضلال، وتوعّد بالسؤال عن الأعمال(٣).

والأشاعرة يرون بأن الله تعالى خلق العالم بجواهره وأعراضه وخيره وشره لا لعلة وغرض وبأنه لم يبعثه باعث على الفعل والخلق لأنه لا علة لفعل الله تعالى عندهم سواء كانت العلة مقدرة بنفع الخلق أو غير نافعة مستدلين بأن: «الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض إنما تجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار، وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام، واللذات وميل الطبع والنفور، وكل ذي دليل على حدث من يوصف به وحاجته إليه، وهو منتف على القديم تعالى»(٤). فهو جل شأنه يفعل ما يفعله بلا سبب ولا غاية، ومصدر مفعولاته محض مشيئته، وغايتها مطابقتها لعلمه وإرادته(٥). والغالب على أصحاب المذاهب الأربعة عند الكلام في الفقه وغيره التعليل غير أن بعضهم صرح به، أما بعضهم الآخر فمنعه لكن جمهور أهل السنة أثبت الحكمة والتعليل في الأفعال والأحكام(٦). أما الذين يلحدون في أوصافه فيجحدونها ثم يزعمون أنه لا يشمل قدرته المخلوقات بل هي مقسومة بينه وبين عباده، «ويوجبون عليه

(١) الكشاف، ج٢، ص٤٢٦ .
(٢) م ن، ج٢، ص٤٢٦، وج١، ص١٣٢ .
(٣) انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج٦، ص٥٩٩ .
(٤) الباقلاني، كتاب التمهيد، ص٣٠ .
(٥) انظر الآمدي (ت٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٢٤، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص٢١٥، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج٤، ص١٥٤٧ .
(٦) انظر ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٤٥٥ .

رعاية ما يتوهمـونه مصلحة بعقولهم ويحجـرون واسعا من مغفرته وعـفوه وكرمه على الخطائين من موحّديه إلى غير ذلك من الإلحاد المعروف للطائفة المتلقّبين عَدْلية المزكين لأنفسهم. وهو أعلم بمن اتقى»(١).

ويسلك الزمخشري في الآية: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]. مسلكا تأويليا مفاده: «أن الله عز وجل لو علم في هؤلاء الصم البكم (خَـيْرًا) أي انتفاعـا باللطف للطف بهم حتى يسمـعوا سماع المصدقين بالقرآن والنبوة، ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾: أي لو لطف بهم لما نفع بهم اللطف فلذلك منعـهم ألطافـه أو ولو لطف بهم فصـدقوا لارتدّوا بعـد ذلك وكذبوا ولم يستـقيموا»(٢) ولئن كان قصد المعتـزلة والزمخشري أحدهم أن اللطف تذكير أو وجـه التيسير إلى فعل الطاعـة وترك المعصية على سبيل الـتذكير دون أن يكون قسرا خـارجيا مفـروضا على الإنسان الفاعل، ولا يخرج عـن متناول قدرته باعتباره نوعا من التوفيق والتسـديد والعصمة التي تمنع العبد من أن يرتكب الشرور ويترك الخير(٣).

فاللطـف الإلهي يكون العبد أقرب إلى اخـتيار فعل الخيـر أو تجنب الشر. وهذا -حسب المعتزلة- لا يجعل الفعل خـارجا عن كونه واقعا من الإنسان بقدرته وبحسب إرادته واختياره؛ لأنهم يرون فعل الإنسان في حد ذاته قدرا وتحقيقا عمليا لأثر مـا في معنى أن التـحقـيق العملي للفـعل إحداث غـير منفـصل عن الخلق والتقدير لاستناده إلى إرادة الفاعل واخـتياره وقدرته، إذ الإنسان ذات فاعلة أي سبب يوجب وقوع المسبـبات عنه على جهة الاختيار. ورأوا الاعـتبارات الأخرى كالحـتميـات الطبيعـية(٤) والتمكيـنات والألطاف الإلهية لا تؤثر سـلبا في الذات

(١) الإنصاف، هامش الكشاف، ج٢، ص١٣٢ .

(٢) الكشاف، ج٢، ص١٥١ .

(٣) انظر الأشعري، مـقالات الإسلاميين، تحقيق مـحمد محيي الدين عبـد الحميد، ج١، ص٣١٣-٣٢٦ - ٣٢٧, وكذا القاضي عـبد الجبار، شرح الأصـول الخمسة، ج١، ص٢٠-٢١, وكذا د. سـميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٣٣-٢٥٦ .

(٤) تخضع الأحكام الطبيعـية إلى قوانين خارجة عن نطاق القدرة الإنسانية؛ لذا فـهي ليست أحكاما تقديرية وإنما هي أحكام تقريرية تمس لا ما هو واجب أو خير ولكن مـا هو كائن. وقد فصل (دور كايم) بينها =

الإنسانية الفاعلة وفي وجوب أفعالها عنها[١]. وقد نبّه البطليوسي (ت٥٢١هـ) إلى دقة حقيقة هذه المسألة وخفائها، وبأن الخطأ فيها أكثر من الإصابة، وطلب ممن يخوض في هذا الأمر ولم يقنع بما رآه العلماء وأمروا به من تركه وعدم الخوض فيه أن يراعي أصلين:

الأول: أن لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى، وبأن كل فاعل غيره إنما يفعل بمعونة الله، ولو وكّله إلى نفسه لما كان له الفعل البتة.

الثاني: أفعال الله تعالى «كلها حكمة محضة لا عبث فيها، وعدل محض لا جور فيها، وحسن محض لا قبح فيها، وخير محض لا شر فيها» تعرض هذه الأشياء في أفعالنا إمّا لأننا أمرنا بها أو نهينا عنها وإما لما ركز فينا من القوة العقلية التي تجعلنا ندرك بعض الأمور حسنا وبعضها قبيحا.

والصفتان كلتاهما لا يوصف بهما الله سبحانه لأنه لا آمر فوقه ولا ناهي، وهو خالق العقل وموجده[٢].

= وبين الأحكام التقديرية فسماها (جوبلو) أحكاما شيئية وسماها (جوبليو) أحكاما وجودية. أما المعتزلة فيعنون بها الخاصيات الموجودة في الأجسام والتي تخضع لحتميات ثابتة ومعينة: انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص١٣٥ .

(١) م ن، ص١٣٥ .

(٢) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر دمشق، ط٣، ١٩٨٧م، ص١٣٩-١٤٠ .

خاتمة

- تعددت تعاريف العلماء للتفسير، ولكنها اتحدت في المعنى والهدف. وقد مرّ بمراحل: مرحلة التحفظ من الاعتماد على الرأي والاكتفاء بما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية. ومرحلة الاجتهاد المتجاوز النقل إلى العقل، واعتماد القياس وبناء ذلك على الأصول. والمحصل فيه نوعان: ممدوح جائز مقيد بشروط وحدود يستدل فيه المفسر على المعنى أو الحكم المراد بأدلة من خارج النص وقرائن تجزم بالمعنى أو الحكم أو ترجح ذلك عوض الجزم به، وحين تفقد القرينة والدليل في التأويل يصبح التفسير مذموما.

- وقد عرف التفسير خطوات أساسية: عصر الصحابة: تميز فيها التفسير بقلة الاختلاف والاقتصار على المعنى الإجمالي وعدم الخوض في التفاصيل. ركز فيه الصحابة على بيان المعنى اللغوي المفهوم بأخص لفظ مثل قول عمر بن الخطاب في قوله عز وجل ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ﴾ [المائدة: ٣] ما تجانفنا فيه لإثم ولا تعمّدنا، ونحن نعلمه أي: ما ملنا فيه لحرام. وقللوا من استخراج الأحكام الفقهية من الآيات ولم يدونوا شيئا من تفسيرهم لأن التدوين بدأ في القرن الثاني الهجري. واتخذ التفسير في هذه المرحلة شكل الحديث الذي كان جزءا منه وبابا من أبوابه. أما عصر التابعين فتسامح المفسرون في سماع تفاصيل الإسرائيليات والنصرانيات مما أشار إليها القرآن الكريم في الأحداث اليهودية والنصرانية التي ذكرها التابعون بكثرة في تفاسيرهم من غير فحص ونقد. نقلوها عمن أسلم من أهل الكتاب العارفين بدياناتهم وعلمائهم، واحتفظوا بطابع التلقي والرواية في التفسير والاصطباغ بالخلفية المذهبية. ولم يكن التفسير في عصر تابعي التابعين منفصلا عن الحديث إلى أن جاء عصر التدوين في أواخر عهد بني أمية حيث استقلت العلوم عن الحديث، وأخذ التفسير خطوته الثالثة، فصار علما قائما بذاته له أصوله ومناهجه ومدارسه، فكان التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، وتأثر باتجاهات المفسرين واصطبغ بثقافاتهم.

- اتفق التفسير والتأويل في معنيين «التبيين والتوضيح»، ورغم هذا الاتفاق دلّ كل منهما على زاوية نظر من ناحية المفسر بالنص؛ فالتفسير يقصد توضيح المعنى

أو الحكم المراد بظاهر النص في حدود أصول التفسير وشروطه العامة، وذلك بجمع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص كما فهمه معاصرو نزوله في إطار المعطيات اللغوية التي يتضمنها وتفهمها الجماعة. أما التأويل فيعتمد الاستدلال على هذا المعنى أو الحكم المراد من خارج النص، يسعى فيه المئوّل إلى القرينة التي ترجّح المعنى أو الحكم لأن ظاهر النص يخلو مما يجزم بذلك، وعلى هذا يلجأ إلى البحث عن أدلة وقرائن تقطع بترجيح المعنى أو الحكم المراد. ويؤدي فقدان القرائن والأدلة ومخالفة التفسير الأصول إلى جعل التفسير غير مقبول.

– لا يقصد التفسير بالرأي أو التأويل فهم النص فهما موضوعيا؛ وذلك لعدم انطلاق المؤوّل من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، وإنما يبدأ من موقفه في الحال ثم يحاول العثور له في النص القرآني على سند يعزز هذا الموقف.

– تجاذب اتجاها التفسير بالمأثور وبالرأي كل منهما الآخر، فلم يخل الأول من الاجتهادات التأويلية كما هو الحال عند ابن عباس وتلميذه مجاهد، وكما هو لدى ابن جرير الطبري. ولم تخل مصنفات التفسير بالرأي كذلك من خاصيات التفسير بالنقل إذ لم تتجاهل أحيانا الحقائق التاريخية واللغوية المرتبطة بالنص ومعرفة أسباب النزول.

– قصد العلماء القدامى بالتأويل معنيين: الأول: تفسير الكلام وبيان معناه، فالتفسير والتأويل فيه مترادفان. الثاني: هو نفس المراد من الكلام، فإذا كان الكلام طلبا كان تأويل الفعل المطلوب نفسه. وإن كان خبرا كأن تأويلهَ هو المخبر به ذاته.

– إن التأويل أو التفسير بالرأي لا يعدو أن يكون إلا اجتهادا، اجتهاد الفقهاء والعلماء إن راعَى الشروط وأدوات التفسير كان مقبولا محمودا، وإن جانبها رفض وكان مذموما. وليس المراد بالتأويل حينئذ التأويل الغيبي الوارد في القرآن الكريم.

– إن التأويل الوارد في كتاب الله العزيز «علم إلهي» وهو علم غير مشاع مثل علم التفسير. وقد جاء التأويل مقترنا بالله تعالى واختص سبحانه به واستأثر بعلم الغيب كله: غيب الدنيا وغيب الآخرة وهو في القرآن الكريم إخبار بغيب سواء أكان في الدنيا أم في الآخرة، وتشهد به آيات كثيرة على أنه لله وحده.

– ليس التأويل الذي دعا به الرسول ﷺ لابن عباس المقصود به التأويل الغيبي وإنما التأويل اللغوي الذي هو فرع من علم التفسير لشيء بسيط هو أن الله تعالى اختص نفسه بعلم الغيب وبعض من اصطفاهم من الأنبياء والرسل لا غير.

ساعدت بعض العوامل على ظهور التأويل (التفسير بالرأي) منها:

١- دخول أوائل المتكلمين في جدل معمق مع أصحاب الملل الأخرى من يهود ونصارى ووثنيين ممن لم تكفهم أدلة النص القرآني أو الأحاديث النبوية، وإنما لزمتهم أدلة في مستوى ما كانوا يعتمدونه من أدلة عقلية على وجود الله سبحانه وإثبات النبوة.

٢- ظهور محافظين ومتحررين في التفسير. تمسك الأوائل بالنص، وعمد الآخرون إلى التحرر فأعملوا عقولهم فيه، ورفضوا الاكتفاء بالنص، واحتكموا لرأيهم وأوّلوا كل ما خالفه.

- أقام المعتزلة منهجهم في التأويل بـإبراز معالمه في ضوء العقل والشرع واللغة وطبقوا ذلك على المتشابه بما يحقق التكامل بينه وبين المحكم ليبينوا إعجاز القرآن الكريم وتناسق معانيه، وليدفعوا تحامل الطاعنين والخصوم وخطأ التفسير والترجمة.

- لقد جعلوا المتشابه محورا للتفسير في إطار المحكم المفصل، وألزموا المفسر المؤهلات العلمية والكلامية كالدراية باللغة والنحو والرواية والفقه وأصوله وماله صلة بعلم الكلام لأنه يساعد على كشف التعاضد بين المحكم والمتشابه في أداء مقاصد الدين. ويشاركهم السنيون فيما اشترطوه للمفسر. ولا يتحقق التأويل عند الزمخشري في هذا الإطار إلاّ للعلامة الفطن الذي يتوصل بعلمه وفطنته إلى إدراك التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة.

- اعتمد المعتزلة في التأويل على أدوات يمكن إجمالها في ما يلي: الاعتماد على اللغة وعلى العقل والمزاوجة بين اللغة والعقل في إثبات أصولهم، وعلى توظيف الإعراب أو النحو انتصارا لأحد أصولهم. واستعانوا في ذلك أيضا بالأساليب والتوجيه إلى المجاز، وعدّوا قصد المتكلم وإرادته معيارا نهائيا في تجاوز الصيغ اللغوية، وأولوا كل ما كان ظاهره التجسيم من أي الذكر الحكيم أو خالف بعض أصولهم الفكرية. وكانت غايتهم في ذلك كله توحيد الله تعالى وتنزيهه والذود عن الإسلام، ورد مطاعن الخصوم والجهلة والوثنيين معتمدين على العقل أكثر من النقل وعلى التنزيه المطلق لله عز وجل، وعلى حرية الإرادة وإقرار عدله تعالى وفعله الأصلح.

- أنواع الأدلة عندهم أربعة: العقل والكتاب والسنة والإجماع.

- يتكون الدليل عند بعضهم من العقل والمشاهدات الكونية التي حث القرآن الكريم على تدبرها وتأملها، وذلك ليؤمن المكلف بالغيب وأخبار القرآن والسنة النبوية.

- لم يكونوا أول من وجه الألفاظ الدالة على التشبيه إلى المجاز بل سبقهم إلى ذلك علماء الحديث، وقاموا هم بتطوير دائرة هذه الطريقة فجعلوها تشمل كل الألفاظ الدالة على التشبيه والتجسيم. فالمجاز يمثل أهم وسائلهم في التأويل في صرف النص عن ظاهره.

- عندما يعجز المعتزلة عن تأويل تركيب النص اللغوي يلجأون إلى الدليل العقلي.

- حكموا العقل فيما كان ظاهره يعارض النقل من أي الذكر الحكيم ليكون فاصلا بين المتشابهات والأخبار وأنكروا الأحاديث التي تناقض أسسهم.

- أكدوا أن أصولهم خلاصة ما يدعو إليه القرآن الكريم، لذا كان تفسيرهم مبنيا على نسق هذه الأصول التي اتفقوا على ترتيبها كما يلي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأصول الثلاثة الأخيرة داخلة في العدل.

- **بنوا أفكارهم العقلية على ثلاث وسائل:**

التفرقة بين المحكم والمتشابه، فعدوا ما وافق نظرهم محكما دالا بظاهره، وعدوا ما خالف ذلك - مما يدعم وجهة نظر خصومهم - متشابها؛ فأوجبوا رده إلى المحكم وتأويله.

- اعتمدوا التأويل الذي هو (تفسير بالرأي أو اجتهاد) لإبعاد ما قد يحدث من تناقض بين أفكارهم العقلية عن الله تعالى وبين ظاهر بعض الآيات الكريمة التي اعتمدها خصومهم في الاستشهاد والاحتجاج والتي يعدونها هم من المتشابه.

- رأوا عدم قدرة خصومهم على معرفة السمعيات وفهمها لأن صحة تلك المسائل عندهم موقوفة على عدل الله تعالى وتوحيده المدرجة عندهم في المسائل العقلية.

– للعقل وظيفة أساسية عندهم هي النظر والاستدلال باعتباره قوة يتوصل بها إلى اكتساب العلوم، وإلى العلم الذي يبعد القبح أو الشر، ويدعو إلى الحسن أو الخير. والعلم فعل يتولّد عن النظر، والإنسان سبب العلم بأفعاله وبأصل التيقن منها. وتفسح قدرة الإنسان على العلم المجال أمام نزعته الإنسانية وتجعل الله تعالى مجرد خالق للاقتدار على ذلك ونصب الأدلة للعباد ليقوم المكلف بما كلف به.

– صحيح أن المعتزلة عدوا العقل مصدرا للمعارف الدينية ومعيارا توزن به الحقيقة الدينية، ولكن معتدليهم وازنوا بين العقل والنقل والسمع، وهم حين أوجبوا مطابقة العقل في بحث المسائل إنما كانوا يهدفون إلى إبعاد كل الخرافات والأساطير من دائرة الحقيقة الدينية التي ربطوها بالتوحيد أو بوحدانية الله تعالى المجردة عن كل نقص وشائبة.

– إن الإنسان في التصور الإسلامي كائن مكلف استخلفه الله تعالى ليعمّر الأرض، لذا زوّده سبحانه بالأدوات والوسائل المساعدة على أداء هذه المهمة. وكان أولها العقل ليقدر على تنفيذ أوامر الله واجتناب نواهيه، فلا فاعليةَ للعقل بغير قدرة واستطاعة، ومن ثمة كان الفعل محتاجا إلى القدرة عليه للتوصل إلى المعرفة. وتتمثل قدرة العقل في الاستدلال، وفي الانتقال من مستوى المعرفة البديهية إلى درجاتها الأكثر عمقا. ويحقق العقل هذا المستوى المعرفي الرفيع من طريق القياس والنظر في الأدلة، وما يفعله من هذه الطرق إنما هو فعل ذهني لا يتحقق إلاّ بالقدرة والاستطاعة.

– ويمكن القول: أنّ الفعل عندهم لا يصح إلا وهو محكم بالعلم ومخصص بالإرادة ومقدر بالقدرة. وحين تكتمل هذه المعايير يصح تعلق الفعل بفاعله فيستحق عليه المثوبة أو العقوبة.

– يتوصل الإنسان بالعقل إلى معرفة الكون من حوله من خلال تأمل ما فيه من ظواهر وجزئيات، فيتوصل إلى معرفة بناء الكون ويدرك ما في خلفيته من حكمة، فيعرف أن الله عز وجل مخالف لكل صفات هذا العالم، منزه عنها. هكذا تصور المعتزلة والفلاسفة حركة المعرفة العقلية وتصاعدها من جزئيات العالم المدرك بالحس إلى الكليات العقلية والمفاهيم المجردة. ورأوا المعرفة لا تكتمل إلاّ بالعمل الذي يقتضي قدرة واستطاعة، فينتهي ذلك بالإنسان إلى النجاة من العقاب ليفوز حسب

المعتزلة بالسعادة الدائمة. ولكن الأشاعرة خالفوا المعتزلة والفلاسفة في هذا الترتيب المعرفي الآنف لأنهم يقدمون النقل على العقل والتكليف الشرعي على التكليف العقلي.

- أقام المعتزلة العبادة على ثلاثة أقسام:

معرفة الله تعالى. ومعرفة ما يرضيه وما يغضبه. واتباع ما يرضيه وتجنب ما يغضبه. وحجج هذه الأقسام: العقل والكتاب والسنة. فالعقل يمكّن من معرفة الله تعالى بعدله وتوحيده وكل صفاته وما يجوز ولا يجوز، بينما نعلم من طريق الكتاب أوامره ونواهيه وما يرضيه ويغضبه. أما السنة النبوية فنعرف منها كيف نتبع أوامره تعالى وكيف نحجم عن نواهيه. وقسم المعتزلة الحجج إلى أصول وفروع، فالعقلي فيه الضروري والاكتسابي والضروري أصل للاكتسابي. وقسموا حجج الكتاب إلى أصول وفروع أيضا، فأصل الكتاب هو المحكم وفرعه المتشابه يرد إلى أصله المحكم الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

- إن جوهر الخلاف بين المعتزلة والسلف سلطة العقل ومداها وحدودها. فقد رأى المعتزلة أن العقل منح الإنسان سلطة تمكّنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله تعالى، فلا حدود للعقل إلا براهينه ولا خطأ عند صحة البرهان. فلابد من استعمال العقل في أدقّ المسائل وأصعبها لاستطاعة وصول العقل إلى الحق فيها، وهم إذا وصلوا إلى حلٍّ في ذلك تأولوا الآيات على مقتضاها. أما أهل السنة فرأوا العقل محدود الاستطاعة لم يُمنح القدرة على إدراك كنه الله تعالى وصفاته وإنما يجب الإيمان بها كما وردت. ورأوا العقل منح القدرة على إدراك البرهان على وجود الله والنبوة العامة ونبوة الرسول محمد ﷺ بخاصة.

- أدى منهج المعتزلة في التأويل إلى ظهور مصطلحات فنية مثل: العقل في مقابل النقل، والفكر في مقابل السمع، والتأويل في مقابل التقليد، والتوفيق في مقابل التوقيف، والدراية في مقابلة الرواية. واتسم الصراع الذي وقف المعتزلة في قمته بالنزعة السياسية حينا والتنافس العلمي أحيانا، أكدوا فيه على الفكر قبل السمع، وعلى العقل قبل النقل، وأوجبوا على الإنسان التمحيص بالعقل لمعرفة الله تعالى، وللتمييز بين الخير والشر والحسن والقبح قبل مجيء الشرع وإن قصر في شيء من ذلك استوجب العقوبة والعذاب.

– إن أساس التكليف عندهم مبني على أن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد خيرها وشرها بل مكّن الناس من أن يختاروا ويقدروا على فعلها، لأن مسئولية العبد تقتضي أن يكون مختارا حرا.

وإذا كان الله تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم فكيف يصح أن نفهم أنهم يعاقبون عليها؟ ولكن قولهم أن الإنسان خالق لأفعاله ليس تشبيها للذات الإنسانية بالذات الإلهية، وإنما قصدوا أن الله تعالى خلق في الإنسان قدرة يحدث بها أفعاله ابتداء وتولدا وليس إيجادا من العدم. ومن هنا رأوا أن مشاركة العبد لله تعالى في إيجاد ما في هذا العالم لا تتعدى حدود القادر بقدرة محدثه، وبنوا رأيهم في هذا على شهادة العقل، وعلى ما صرّح به القرآن الكريم مثل قوله سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦].

– لقد أقاموا فكرهم على حرية الإنسان، على أساس مبدأ حكمة التكليف مبينين أن عدم الإقرار به ينفي القول بأي حكمة أو معقولية للتكليف الإلهي الموجه للعبد بالأمر والنهي، وذهبوا إلى أن العبد لو كان غير قادر على أفعاله لكان التوجه إليه بالأمر والنهي غير معقول، ولكان طلبا بالمحال ونفيا لمعنى التكليف والوعد والوعيد وما يتبعه من ثواب وعقاب. وفي نفي الحرية الإنسانية نفي لحكمة الأمر والنهي، فلو كانت إرادة الله عز وجل ملزمة للعبد في توجيه أفعاله لصار الأمر والنهي غير معقولين لأنه مادام الله سبحانه مريدا لكل أفعال العباد فكيف نفهم أنه يأمرهم في الوقت نفسه بالطاعة والإيمان وينهاهم عن الفكر والمعاصي؟ فكأنه أراد منهم ما نهاهم عنه كما أراد ما أمرهم به. وهذا يتنافى مع الحكمة. وينتج عنه تساوي الطاعة والمعصية من حيث كونهما مرادين لله تعالى. وقد رأى الأشاعرة أن الأمر ليس الإرادة فالله مريد لما سبق في علمه أن يكون كما علمه عز وجل. وعلى أساس التفرقة بين الفعل المأمور به والمراد لله من أفعال عباده، وبينوا أن طاعة العبد ليست سوى موافقة فعله لأمر الله وليس للإرادة الإلهية، فكون الفعل صلاة وطاعة أو معصية هو كسب للإنسان، وهو الذي يخاطب به العبد المكلّف: افعل ولا تفعل، وهو الذي يثاب عليه أو يعاقب.

– تتصف الأفعال عند المعتزلة بالحسن والقبح العقليين، وهذه الصفات حقائق ذاتية موضوعية للأفعال. يتصف الفعل بخاصية معينة كونه خيرا أو شرا. ومن هنا

يقدر عقل الإنسان على الحكم بحسن الأفعال أو قبحها. وقد رفض الأشاعرة أي حقيقة موضوعية خلف اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح، لذا رأوا استحالة أن يدركها العقل بل الشرع هو الذي يثبت الفعل حسنا أو قبيحا متخذين من الشرع المعيار الوحيد لحسن الفعل أو قبحه رابطين ذلك بنفع الإنسان، وبما يلائم أغراضه أو ما يخالفها، فصعب عندهم ثبات مفهوم يضفي على الفعل صفة الحسن أو القبح لنسبية هذه الأحكام ولاختلافها من إنسان إلى آخر كذلك.

– لا شيء يجب على الله بالمعنى الذي نفهمه من الوجوب الحتمي، إنما المعتزلة يريدون أن العدل يقتضي أن يثاب المحسن ويعاقب المسيء، وخلاف ذلك مستحيل لأنه يشعر بأن الله غير عدل، وهذا يستلزم نقصه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

– استمد الأشاعرة منهج العقل من المعتزلة ليس لنصرة الدين فحسب كما فعل المعتزلة وإنما لمقاومة أصولهم. ولم يكونوا مجددين كالمعتزلة، ولعل هذا راجع إلى مجاراتهم للعامة من الناس ليظفروا بتأييدهم وسندهم. ولكن متأخريهم اقتربوا من منهج المعتزلة كالجويني والرازي فتأولوا النصوص المتعلقة بالصفات على وجه يليق في نظرهم بمقام الألوهية، وبما يرقى إلى تنزيهه عن المماثلة والتجسيم.

– إن النزوع العقلي لدى المتكلمين أثر من آثار الثقافة الإسلامية لأن القرآن الكريم يعلي من شأن العقل ويجعله خصيصة إنسانية يترتب عليها تحمل المسئولية. وإذا كان بعض الدارسين قد ذهب إلى تأثر المعتزلة بالمعتقدات والمذاهب التي سبقتهم فنحن لا نؤيد هذا، ولا نجزم به دون أن ننكر تسرب ثقافات الأمم ومعتقداتها إلى المسلمين عمن دخل منهم في الإسلام. وإنما نرى أن النص القرآني بما حواه من حقائق إيمانية وخصائص الشريعة الإسلامية هي من العوامل الأساسية التي أثرت في العقلية الإسلامية تجديدا ومنهجا وتكوينا. وهي في نظرنا عامل مهم في ظهور فرقة المعتزلة التي ترجع في شأنها إلى مسائل كالجبر والاختيار ومرتكبي الكبيرة.

نشأت مباحث علم الكلام في إطار الخلافات السياسية مما نتج عن ذلك البحث في الإمامة –وهي قضية سياسية– وأدى ذلك إلى دراسة الإيمان وحقيقته وعلاقة العمل به، وظهر في ظل هذا المناخ مبدأ القول بالجبر الذي قال به جهم بن صفوان

ومبدأ الاختيار الذي قال به القدريون الأوائل، وعلى رأسهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي.

- اهتم علم الكلام بإثبات وجود الله تعالى وتوحيده وتنزيهه عن مماثلة الأجسام وبإثبات النبوة، وقام على التوفيق بين العقل والنقل. وهو علم يلزم المتكلم بمعرفة العلوم العقلية من منطق وفلسفة ومعرفة. وقد قام ليبين صدق المعرفة الخبرية وبخاصة التي تأتي من طريق الرسل ردا على السمنية الذين ينكرونها وعلى المشككين والسفسطائيين. وقام ليثبت حدوث العالم لأن حدوثه أساس لإثبات محدثه وهو الله تعالى ردا على الدهريين الذين ينفون وجود الله بنسبة مظاهر الخلق والإبداع إلى قوى الطبيعة وظواهرها، فلا خالق موجد ولا مخلوق مُوجود، وإنما الطبيعة تتخلق وتتشكل!

- لم تكن نشأة علم الكلام للدفاع عن الدين فحسب، وإنما أسهمت نشأته إلى جانب ذلك في التعريف بالإسلام وتوضيح أصول عقيدته وفي نشره.

- اختلف أهل السنة في تفسير الكشاف للزمخشري، فمنهم من عده من نوع التفاسير المذمومة لما تضمنه من آراء اعتزالية، ومنهم من ثمّنه وأقرّ ما فيه من فوائد مهمة، والتمس له العذر مغلّبا جانب الفوائد على ما تخلّله من نزوع مذهبي.

- الزمخشري مستخف في اعتزاله ومقتصد ومكثر من التساؤل بقوله: «فإن قلتَ . . . قلتُ»، ويستقصي المسائل استقصاء ويتعمق فيها ويتصورها ويرد عليها بمهارة. ولا نبالغ إن قلنا: كان أبرع المعتزلة في تأويل آيات القرآن الكريم لتوافق أصولهم، وغاية ذلك تنزيه الله عز وجل عن مشابهة مخلوقاته أو مماثلتهم وعن كل تجسيم أو تحيز. شغل المفكرين الذين عاصروه والذين أتوا بعده من الموافقين والمعارضين، وعدت بعض آثاره من المصادر الأساسية للفكر العربي الإسلامي.

- ركز في تفسيره على إقرار أصول المعتزلة، فوظّف في ذلك اللغة ونص القرآن الكريم والحديث الشريف والإعراب والأساليب والقراءات والنقل والاستدلال العقلي.

- أساء الظن ببعض القراء الأئمة فنقده بعض العلماء كأبي حيان الأندلسي نقدا لاذعا يتسم بالغلو راميا الزمخشري بالشعوبية قائلا: كيف يجرؤ أعجمي على الظن بقراءة بعض أئمة القراءة.

– تبع سابقيه في التفسير كالجاحظ وبخاصة عبد القاهر الجرجاني فيما قرره من مسائل بحثها في إطار علمي المعاني والبيان، وقرر أنهما علمان يختصان بالكشف عن حقائق الآيات وبيان أسرار معانيها، فكان بحثه لهذين العلمين واضحا بارزا يعكس تأمله لبلاغة التراكيب القرآنية، وما ابتكره هو من معانٍ، وما أضافه من جديد لتبيين ما بين الأصول الخمسة وآي الذكر الحكيم من معاني التنزيه والعدل والتوحيد.

– يوافق الزمخشري أهل السنة في بعض المسائل ويخالف فرقته كذلك، وربما هذا هو الذي جعل بعض الدارسين يعده معتزليا معتدلا.

– الخطاب الإلهي عنده أنواع:

دال بنفسه ببنيته لا يحتاج إلى قرائن لفظية وعقلية كالمتعلق بالأحكام الشرعية من صلاة وعددها وشروطها، وهي لا تعلم إلا بخطاب الله سبحانه ولا يتوصل إليها بالعقل وحده.

ودال باللفظ وبأدلة العقل معا، يمكن للفظ أن يدل وحده، ويمكن للعقل أن يدل وحده أيضا كآيات نفي رؤية الله عز وجل ومسائل الوعيد.

وخطاب لا يدل بصيغته على المقصود بل العقل وحده هو الذي يدل عليه بمفرده كآيات العدل والتوحيد.

– يمكن القول بأن الزمخشري قد قيد المفسرين بتوجيههم إلى قضايا إعجاز القرآن الكريم الذي صار تحقيقا واستقلالا بعد أن كان تسليما وتقليدا بما عمّقه من بحث أساليب البيان الذي لم يقاربه فيه من جاء بعده ممن سلكوا مسلك التعليل. ويعدّ أول من سلك في التفسير هذه المسالك، فذلل صعبه واستقاد أبيّه وحقق به كثيرا من مسائل أصول النحو والاشتقاق اللغوي.

– لقد جعل القرآن الكريم مادة لمسائل التوحيد والفقه والتهذيب والسلوك بما قرّر من أن القرآن الكريم محك العلوم ومعترك المفاهيم، ومظهر الثقافة العميقة في اللغة والدين.

– يتميز الكشاف بخلوه من الحشو ومن الإطالة ولا أثر فيه للقصص والإسرائيليات.

- إن الزمخشري والمعتزلة على العموم رجال فكر حرّ ورجال العلم في الإسلام. وقفوا للدفاع عن الدين والذبّ عن العقيدة الإسلامية ونصرة مبدأ التوحيد وجنّدوا كلّ قدراتهم وأدواتهم لمحاربة الجمود الفكري والجهل. وأدرك علماء كثيرون من معتدلي أهل السنة وغيرهم مَقامَهم وقيمتَهم، وقيمة اجتهادهم، ومع هذا فقد تحامل عليهم البعض مثلما فعل بعض المعتزلة أيضا.

- حبل النقاش بين المعتزلة وأهل السنة طويل، وكان علم الكلام هو ميدان الأخذ والرد بينهما. وفي كل الأحوال قبل أهل السنة جل ما ورد في تفسير الزمخشري واعتمدوه أساسا لتفاسيرهم.

- وإذا كان تفسير الطبري هو العمدة في التفسير بالمأثور؛ فإن تفسير الزمخشري هو العمدة في باب التفسير بالرأي ومفتاح لما بعده من التفاسير.

- وصفوة القول أننا إن قمنا بمقارنة عصرنا وذاك العهد الذي ظهر فيه المعتزلة والمتميز بالصراع الفكري والعقدي، لا نكاد نجد فرقا كبيرا فيما نشهده اليوم من صراع عنيف بين نماذج الفكر الغربي وآليات معارفه المهاجمة للإسلام وعقيدته، المحاصرة لقيمه وأخلاقياته بأساليب متنوعة، تدفعنا إلى التساؤل: ألسنا في وضع جدير بقيام جماعة من العلماء المسلمين الذين يسعون بفعالية وحنكة وعلم ومنهج في إطار حاجات العصر للتوفيق بين ما خبرناه من تجارب تفكيرنا الإسلامي، وما أنجزته التجربة الغربية لبناء مشروعنا في كنف التخطيط والاتزان والهدوء والإقناع والعقلانية التي تلغي في توجّهها كل غلوّ أو تطرّف خدمة للإسلام والمسلمين والبناء الحضاري الإنساني؟

المراجع

- أحمد بن محمد الأدنروي:

١- طبقات المفسرين، تحقيق سليمان صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٩٩٧م.

- أحمد أمين:

٢- ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٧، ١٩٦٤م.

٣- فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٠، ١٩٦٥م.

- أحمد بن محمد الحراني الحنبلي (ت ٦٩٥هـ) :

٤- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٣٩٧هـ.

- أحمد محيي الدين العجوز :

٥- مناهج الشريعة الإسلامية، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٣م.

- أحمد محمود صبحي:

٦- في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين) مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط٤، ١٩٨٢م.

- أحمد بن المنير (ناصر الدين أحمد بن محمد ت ٦٨٣هـ):

٧- الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، هامش الكشاف.

- أحمد بن إبراهيم بن عيسى (ت ١٣٢٩هـ):

٨- توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام بن القيم، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦هـ، ط٣، مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- أحمد بن غنيم بن سالم (ت ١١٢٥هـ):

٩- الفواكه الدواني دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

- **أحمد سليمان ياقوت:**

١٠- ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقيها في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات - الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣م.

- **أحمد بن حنبل (ت ٢٤٠هـ):**

١١- المسند، مكتبة الحديث الشريف، شركة العريس للكمبيوتر وأنظمة الحواسيب ١٩٩٠- ١٩٩٥م.

- **أطفيش (أبو إسحاق إبراهيم):**

١٢- دعاية إلى سبيل المؤمنين، القاهرة، ١٣٤٢هـ - ١٩٢٣م.

- **الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد ت ٧٥٦هـ) :**

١٣- المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة (د.ت).

١٤- كتاب المواقف، تحقيق د. عبد الحي عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٧م، مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي،عمان الأردن١٩٩٩م.

- **الآمدي (علي بن أبي علي بن محمد بن سالم ت ٦٣١هـ):**

١٥- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ، مكتبة العقائد والملل، مركز الأبحاث للحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- **الأندلسي (أبو حيان محمد بن يوسف ت ٧٥٤هـ):**

١٦- البحر المحيط في التفسير، طبعة جديدة الجزء الأول بعناية الشيخ عرفات العشا حسونة والشيخ محمد صدقي جميل زهير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٢م.

الجزء الثاني بعناية الشيخين: عرفات الحشا حسونة، وزهير جعيد ،دار الفكر بيروت، ١٩٩٢ م.

الأجزاء: الثالث والرابع والخامس والسادس بعناية الشيخين :عرفات الحشا حسونة، وزهير جعيد، دار الفكر بيروت ،١٩٩٢ م.

الأجزاء : الثامن والتاسع والعاشر بعناية الشيخ عرفات الحشا حسونة ومراجعة صدقي محمد جميل ،دار الفكر ،بيروت ١٩٩٢ م.

- الألوسي (محمود أبو الفضل ت ١٢٧٠هـ):

١٧- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثماني، دار إصدار التراث العربي، بيروت (د.ت)، مكتبة التفسير وعلوم القرآن مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- الأنصاري (أبو علي زكريا بن محمد بن زكريا ت ٩٢٦هـ):

١٨- الجدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق د. مازن المبارك، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت ١٤١١هـ.

- الإسفراييني (طاهر بن محمد ت ٤١١هـ):

١٩- التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م، ط١ مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت ٣٣٠هـ):

٢٠- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (د.ت) طبعة خاصة بورثة المحقق.

٢١- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموث ريتر، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت.

٢٢- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه د. حمودة عزابة، المكتبة الأزهرية للتراث (د.ت).

٢٣- الإبانة في أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧هـ، ط١، مكتبة العقائد والملل مركز التراث للحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩ .

- الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣هـ):

٢٤- كتاب التمهيد، عنى بتصحيحه ونشره الأب رتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م.

- البطليوسي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن البطليوسي ت ٥٢١هـ):

٢٥- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٧ .

- البخاري (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ت ٢٥٦هـ):

٢٦- الجامع الصحيح، مكتبة الحديث الشريف، شركة العريس للكمبيوتر وأنظمة الحواسيب، حقوق النشر ١٩٩٠-١٩٩٥م.

٢٧- صحيح البخاري (الجزء الخاص بالتفسير)، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط٣ .

-البيضاوي (عبد الله بن عمر بن محمد بن علي ت ٦٨٥هـ) :

٢٨- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المشهور بتفسير البيضاوي، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت ,١٩٩٦ مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد ت ٤٢٩هـ):

٢٩- الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧م، ط٢ .

٣٠- الفَرْق بين الفِرَق، حقق أصوله وفصّله وضبط مشكله وعلق على حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (د.ت)

- البغوي (الحسين بن مسعود الفرّاء ت ٥١٦هـ) :

٣١- معالم التنزيل المعروف بتفسير البغوي، تحقيق خالد العك - مروان سوار، دار المعرفة بيروت ١٩٨٧م، ط٢، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز الأبحاث للحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب ت ٢٥٥هـ):

٣٢- البيان والتبيين، قدم لها وبوبها وشرحها د. علي أبو ملجم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

- ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي بن محمد ت ٥٩٧هـ):

٣٣- تلبيس إبليس، تحقيق د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت).

٣٤- زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٤هـ، ط٣، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- ابن جني (أبو الفتح عثمان الموصلي ت ٣٩٢هـ):

٣٥- الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية (د.ت).

- الجويني (عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين ت ٤٧٨هـ):

٣٦- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٣٧- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، الوفاء، المنصورة، مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.

٣٨- الإرشاد، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.

- الجويني (مصطفى الصاوي):

٣٩- منهج الزمخشري في تفسير القرآن، ط٣، دار المعارف مصر (د.ت).

- الجوهري (محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي ت ٧٢١هـ):

٤٠- مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان، ناشرون، ١٩٩٥م، طبعة جديدة.

- الجزيري نوران:

٤١- قراءة في علم الكلام - الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م.

- الجرجاني (الشريف علي بن محمد ت ٧٤٠هـ):

٤٢- التعريفات، ضبطه وفهرسه محمد بن عبد الكريم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط١، ١٩٩١م.

٤٣- التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٤٤- حاشية الشريف الجرجاني (هامش الكشاف للزمخشري)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٧٧م.

- جولد زيهر:

٤٥- مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط٥، بيروت ١٩٩٢م.

- الدار قطني (علي بن عمر بن أحمد ت ٣٨٥هـ):

٤٦- رؤية الله، تحقيق مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القرآن القاهرة، (د.ت). مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان، الأردن١٩٩٩م.

- الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمان ت ٢٥٥هـ):

٤٧- السنن، مكتبة الحديث الشريف، شركة العريس للكمبيوتر وأنظمة الحواسيب، حقوق النشر ١٩٩٠-١٩٩٥م.

- أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير ت ٢٧٥هـ):

٤٨- السنن، مكتبة الحديث الشريف، شركة العريس للكمبيوتر وأنظمة الحواسيب، حقوق النشر ١٩٩٠م - ١٩٩٥م.

- دانالي توماس:

٤٩- أعلام الفكر الأوربي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، كتاب الهلال عدد ٣١٣، جانفي ١٩٧٧، ج١، دار الهلال.

- دي بــور:

٥٠- تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية، وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت).

- ابن هشام (أبو محمد عبد الله جمال الدين الأنصاري ت ٧٦١هـ):

٥١- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

٥٢- شرح شذور الذهب، تحقيق عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ١٩٨٤م، ط١ .

٥٣- أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.

٥٤- شرح قطر الندى وبل الصدى ومعه كتاب سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت ١٩٨٨م.

- ابن الوزير (أحمد بن يحيي بن المرتضى اليماني ت ٨٤٠هـ):

٥٥- باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرلناد، دار صادر، بيروت.

٥٦- إيثار الحق على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

- الواسطي (أحمد إبراهيم ت ٧١١هـ):

٥٧- النصيحة في صفات الرب جلّ وعلاً، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٣٩٤هـ.

- ول ديوارنت:

٥٨- قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

- الزجاج (إبراهيم بن السري بن سهل ت ٣١١هـ):

٥٩- تفسير أسماء الله الحسنى، تحقيق أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، دمشق ١٩٧١م.

- زكي نجيب محفوظ:

٦٠- المعقول واللامعقول، دار الشروق القاهرة، ط٤، ١٩٨٧م.

- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر ت ٥٣٨هـ):

٦١- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٧٧م.

٦٢- أساس البلاغة، تحقيق د. عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت (د.ت).

- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله ت ٧٩٤هـ):

٦٣- البرهان في علوم القرآن، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ط٣، ١٩٨٠م.

- الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي ت ٣٧٩هـ):

٦٤- طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط٢، (د.ت).

- زهدي جار الله:

٦٥- المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط٦، ١٩٩٠م.

- الزرقاني (محمد بن عبد العظيم):

٦٦- مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتبة البحوث والدراسات دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

- ابن زنجلة (عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة):

٦٧- حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٨٢م، ط٢، مكتبة التفسير وعلوم القرآن مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- حافظ بن أحمد حكمي (ت ١٣٧٧هـ):

٦٨- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، ط١، ١٩٩٠م.

- الحميري (أبو سعيد نشوان ت ٥٧٣هـ):

٦٩- الحور العين، ط١، مصر، ١٩٤٧م.

- الحوفي أحمد محمد:

٧٠- الزمخشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د.ت).

- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦هـ):

٧١- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر - د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.

٧٢- الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث القاهرة، ط١، ١٣٠٤هـ.

- حسن سيد متولي:

٧٣- نشأة فرق علم الكلام، مطبعة دار الناشيء، مصر، ط١، ١٩٦٨م.

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد ت ٣١٠هـ):

٧٤- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان، الأردن ١٩٩٩م.

٧٥- تاريخ الرسل والملوك، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر (د.ت).

- الطبرسي (أبو علي الفضل بن حسن ت ٥٤٨هـ):

٧٦- مجمع البيان في تفسير القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

- طاش كبرى زاده (أحمد بن محمد بن مصطفى ت ٩٦٨هـ):

٧٧- مفتاح السعادة والسيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل بكري - عبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م.

- **اليافعي (عبد الله بن أسعد بن علي ت ٧٦٨هـ):**

٧٨- كتاب مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة، تحقيق محمود محمد محمود حسن نصار، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

- **يوحنا قمير:**

٧٩- ابن سينا، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.

- **يوسف كرم:**

٨٠- الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦م.

- **يحي هويدي:**

٨١- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة القاهرة، ط٢، ١٩٧٩م.

- **كامل محمد محمد عويضة:**

٨٢- الزمخشري المفسر البليغ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

- **ابن كثير (إسماعيل بن عمر أبو الفداء الدمشقي ت ٧٧٤هـ):**

٨٣- تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ. مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن ١٩٩٩م.

- **الكلاباذي (محمد أبو بكر ت ٣٨٠هـ):**

٨٤- التعريف لمذهب أهل التصوف، دار المكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ، مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩م.

- الماوردى (ت ٤٢٩هـ) :

٨٥- أعلام النبوة، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

- **المتنبي (أحمد بن الحسين ت ٣٥٤هـ):**

٨٦- الديوان، شرح البرقوقي.

- الماتريدي (أبو منصور ت ٣٣٣هـ):

٨٧- التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المشرف، بيروت (د.ت).

- المحاسبي (الحارث بن أسد بن عبد الله ت ٢٤٣هـ):

٨٨- العقل وفهم القرآن، تحقيق حسن القوتلي، دار الكندي، دار الفكر، بيروت (د.ت).

- محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (ت ٧٢٧هـ):

٨٩- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام، ط١، ١٩٩٦ . مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- محمد أبو زهرة:

٩٠- تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٣٤م.

- محمد فؤاد عبد الباقي:

٩١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

- محمد سعيد اسبر - بلال جنيدي:

٩٢- الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، دار العودة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.

- محمد عبد الرحمن مرحبا:

٩٣- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفكر الجامعي، بيروت، ط١، ١٩٧٠م.

- محمود محمد ربيع:

٩٤- أسرار التأويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

- محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان بن عمر (ت ٨٧٩هـ):

٩٥- كتاب التقرير والتحبير، تحقيق مكتب البحوث والدراسات دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م (مكتبة الفقه وأصوله للحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩هـ).

- محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت ٧٤٨هـ):

٩٦- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط - محمد نعيم الفرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ.

٩٧- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق عواد معروف شعيب الأرناؤوط - صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ. مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن، ١٩٩٩م.

- محمد شمس الدين الحق العظيم أبادي أبو الطيب:

٩٨- عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.

- محمد شحرور:

٩٩- الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط٢، ١٩٩٠م.

- محمد عدنان زرزوز:

١٠٠- علوم القرآن مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

- محمد الصباغ:

١٠١- لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت (د.ت).

- محمد فريد وجدي:

١٠٢- دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٩٧١م.

- محمد عمارة:

١٠٣- رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة (د.ت).

- محمود إسماعيل:

١٠٤- الحركات السرية في الإسلام، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، ١٩٧٣م.

- محمود كامل أحمد:

١٠٥- مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٣م.

- الملطي (أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن ت ٣٧٧م):

١٠٦- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧م.

- المناوي (محمد عبد الرؤوف ت ١٠٣١هـ):

١٠٧- التوفيق على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر بيروت، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ).

- ابن منظور (محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري ت ٧١١هـ):

١٠٨- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، (د.ت).

- موسى إبراهيم الإبراهيم:

١٠٩- تأملات قرآنية -بحث منهجي في علوم القرآن الكريم- دار عمار، الشهاب، الجزائر (د.ت).

- مالك بن أنس (أبو عبد الله ت ١٧٩هـ):

١١٠- الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر (د.ت).

- المسعودي (أبو الحسين علي بن الحسين ت ٣٤٦هـ):

١١١- مروج الذهب ومعادن الجوهر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٨٣م.

- مسلم:

١١٢- الصحيح، مكتبة الحديث الشريف، شركة العريس للكمبيوتر وأنظمة الحواسيب، حقوق النشر ١٩٩٠ - ١٩٩٥ .

- المقدسي (عبد الله بن أحمد ت ٦٢٠هـ):

١١٣- روضة الناظر، تحقيق د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٩٣٩م، ط٢، مكتبة الفقه وأصوله، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان، الأردن ١٩٩٩م.

١١٤- حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة تحقيق عبد الله يوسف الجديع، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ، ط١، مكتبة التفسير وعلوم القرآن للحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- المقدسي (مرعى بن يوسف الكرمي ت ١٠٣٣هـ):

١١٥- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، تحقيق شعيب الأرناؤوط مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

١١٦- رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، تحقيق أسعد محمد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ، مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- المرتضى (الشريف علي بن الحسين الموسوي العلوي ت ٤٣٦هـ):

١١٧- الأمالي (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧م.

- ابن النديم (ت ٣٨٥هـ):

١١٨- الفهرست، دار المعرفة، بيروت (د.ت).

- النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد إسماعيل بن يونس المرادي ت ٣٣٨هـ):

١١٩- معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ).

- النيسابوري (أبو سعيد عبد الرحمن بن محمد ت ٤٧٨هـ):

١٢٠- الغنية في أصول الدين، تحقيق عماد أحمد حيدر، مؤسسة الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ط١، ١٩٨٧ .

- النسفي (عبد الله بن أحمد بن محمود ت ٧١٠هـ):

١٢١- مدارك التنزيل وحقائق التأويل (د.ت)، مكتبة التفسير وعلوم القرآن مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- نصر حامد أبو زيد:

١٢٢- الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م، الدار البيضاء.

١٢٣- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٢.

- نلينــــو:

١٢٤- بحوث في المعتزلة من التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥م.

- السهوتي (محمد الأنور):

١٢٥- دراسات في علم الكلام، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م-١٩٨٧م.

- سميح دغيم:

١٢٦- فلسفة القدم في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م.

- السمعاني (المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ت ٤٨٩هـ):

١٢٧- قواطع الأدلة عن الأصول، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧م، ط١ .

- سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٣٣هـ):

١٢٨- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض (د.ت).

- السنوسي (أبو عبد الله (ت ٨٩٥هـ):

١٢٩- شرح أم البراهين في علم الكلام، تحقيق وتعليق مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.

- سعيد مراد:

١٣٠- مدرسة البصرة الاعتزالية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٩٢م.

- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت ١٨٠هـ):

١٣١- الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، (د.ت).

- السيد سابق:

١٣٢- العقائد الإسلامية، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩٢م.

- السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين ت ٩١١هـ):

١٣٣- الإتقان في علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت (د.ت).

١٣٤- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق محمد خان المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية بيروت، ١٩٩٧م.

١٣٥- الدرّ المنثور، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣م، مكتبة التفسير وعلوم القرآن مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن، ١٩٩٩م.

١٣٦- طبقات المفسرين، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

- عادل نويهض:

١٣٧- معجم المفسرين، قدم له مفتي الجمهورية اللبنانية حسن خالد مؤسسة نويهض الثقافية، ط٢، ١٩٨٦م.

- عبد الحميد بن محمد ندا جعرابة:

١٣٨- مدخل إلى علم التفسير، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.

- عبد الحليم محمود:

١٣٩- التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٢، (د.ت).

- عبد الأمير الأعسم:

١٤٠- الفيلسوف الآمدي، دراسة وتحقيق، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧م.

- عبد العزيز عبد المعطي عرفة:

١٤١- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

- عبد الواحد بن عبد العزيز التميمي:

١٤٢- اعتقاد الإمام بن حنبل (د.ت).

- علي سامي النشار:

١٤٣- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٧، القاهرة، ١٩٧٣م.

١٤٤- مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٤م.

- علي عبد الفتاح المغربي:

١٤٥-الفرق الكلامية الإسلامية ، مدخل..ودراسة ، مكتبة وهبة القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٥م .

- العكبري (أبو الفداء محيي الدين عبد الله بن أبي عبد الله الحسيني ت ٦١٦هـ):

١٤٦- التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، إحياء الكتب العربية (د.ت)، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- العمادي (أبو السعود محمد بن محمد ت ٩٥١هـ):

١٤٧- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- عمار طالبي:

١٤٨- آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر (د.ت).

- العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر ت ٨٥٢هـ):

١٤٩- فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محيي الدين الخطيب، بيروت ١٣٧٩هـ، مكتبة الفقه وأصوله، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الديلمي ت ٢٠٧هـ):

١٥٠- معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥م.

- صبري متولي:

١٥١- منهج أهل السنة في تفسير القرآن، دار الثقافة، القاهرة ١٩٣٦م.

- الصبان (محمد بن علي ت ١٢٠٧هـ):

١٥٢- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية بن مالك، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د.ت).

- أبو القاسم محمد بن حمد ت٧٤١هـ):

١٥٣- تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد علي فركوس دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط١، ١٩٩٠م.

- القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ):

١٥٤- شرح الأصول الخمسة، الشركة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ١٩٩٠م.

١٥٥- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سمير، الدار التونسية لنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط٢، ١٩٨٦م.

١٥٦- المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق الأب يوسف جوين، المطبعة الكاثولوكية، بيروت.

١٥٧- المغني في أبواب التوحيد والعدل، حقق بإشراف طه حسين، إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ١٩٦٠ - ١٩٦٥ .

- ابن قتيبة (أبو محمد عبد بن مسلم ت ٢٧٦هـ):

١٥٨- تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صفر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣م.

١٥٩- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، دار الكتب العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

١٦٠- تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

- القنوجي (صديق بن حسن بن علي ت ١٣٠٧هـ):

١٦١- أبجد العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٨ مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

١٦٢- يقظة أولى الاعتبار مما ورد في ذكر النار وأصحاب النار، تحقيق د. أحمد الحجازي السقا، مكتبة عاطف دار الأنصار، ط١، القاهرة ١٩٨٧م.

١٦٣-قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له عاصم بن عبد الله القريوتي ، دار الإمام مالك ، البليدة الجزائر ، ط٢ ، ١٤١٤هـ .

- ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي الدمشقي ت ٧٥١هـ):

١٦٤- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصره الشيخ محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

١٦٥- التبيان في أقسام القرآن، دار الفكر (د.ت) مكتبة التفسير وعلوم القرآن، قرص مضغوط، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن. ١٩٩٩ .

١٦٦- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٤م.

١٦٧- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، (د.ت)، مكتبة العقائد والملل، قرصٌ مضغوط، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

١٦٨- شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين، أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.

١٦٩- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط٣، ١٩٩٨م.

١٧٠- أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

- ابن قيم (أحمد بن إبراهيم بن عيسى ت ١٣٢٩هـ):

١٧١- شرح قصيدة ابن القيم، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ.

- القسطنطيني (مصطفى بن عبد الله ت ١٠٦٧هـ):

١٧٢- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

- القيسي (مكي بن أبي طالب ت ٤٣٧هـ):

١٧٣- مشكل إعراب القرآن، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.

- القرطبي (محمد بن أحمد بن أبي بكر ت ٦٧١هـ):

١٧٤- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، قرص مضغوط، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

١٧٥- الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

١٧٦- الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار إحياء التراث العربي، القاهرة

١٣٩٨هـ، مكتبة العقائد والملل، قرص مضغوط مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن ١٩٩٩م.

- الرازي (محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله ت ٦٠٦هـ):

١٧٧- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

١٧٨- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٢هـ، مكتبة العقائد والملل، قرص مضغوط، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

١٧٩- القضاء والقدر، ضبط نصّه وصححه وعلّق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م.

١٨٠- محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

- الرازي (أبو الفضل أحمد بن محمد بن المظفر المختار ت ٦٣١هـ):

١٨١- حجج القرآن لجميع الملل والأديان، تحقيق أحمد عمر المحمصاني، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.

- الرازي (محمد بن أبي بكر):

١٨٢- مختار الصحاح، ضبطُ وتخريجُ وتعليق د. مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ١٩٩٠م.

- روم لانـدو:

١٨٣- الإسلام والعرب، نقله عن الإنجليزية منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٢م.

- رابح بونـار:

١٨٤- المغرب العربي، تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٦٨م.

- ابن رشد (محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أبو الوليد ت ٥٩٥هـ):

١٨٥- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق د. أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٢م.

- الشافعي (محمد بن إدريس ت ٢٠٤):

١٨٦- أحكام القرآن، تحقيق عبد الغنى عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.

- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر ت ٥٤٨هـ):

١٨٧- الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاغور، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ١٩٩٥م.

١٨٨- الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دارالمعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

- شهاب الدين المصري (أحمد بن محمد الهائم ت ٨١٥هـ):

١٨٩- التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق د. فتحي أنور الدابولي، دار الصحابة للتراث، طنطا، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.

- شهاب الدين (أبو الفضل أحمد بن علي ت ٨٥٢هـ):

١٩٠- العجاب في بيان الأسباب، تحقيق عبد الحليم محمد الأمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٩٩٧م.

- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد ت ١٢٥٠هـ):

١٩١- إرشاد الفحول، تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٢م. مكتبة الفقه وأصوله قرص مضغوط، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

١٩٢- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت (د.ت). مكتبة التفسير وعلوم القرآن، قرص مضغوط، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- شوقي ضيف:

١٩٣- البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ط٦، ١٩٦٥م.

- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي ت ٤٣٦هـ):

١٩٤- اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

- شيث بن إبراهيم بن حيدرة ت ٥٩٨هـ:

١٩٥- حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر، تحقيق عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ. مكتبة العقائد والملل، قرص مضغوط مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

- الشريف الرضي:

١٩٦- حقائق التأويل، النّجف، ١٩٣٦م.

- ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ت ٧٢٨هـ):

١٩٧- مقدمة في أصول التفسير، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

١٩٨- أصول التفسير، تحقيق فريال علوان، دار الفكر اللبناني، بيروت ط١، ١٩٩٢م.

١٩٩- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق د. علي حسن ناصر، د. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر، ود. حمدان محمد، دار العاصمة، الرياض، ط١،١٤١٤هـ، مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان الأردن، ١٩٩٩م.

٢٠٠- النبوات، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

٢٠١- كتب ورسائل ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، مكتبة العقائد والملل، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

٢٠٢- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٢هـ.

٢٠٣- دقائق التفسير، الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق د. محمد السيد الجليند مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط٢، ١٤٠٤هـ مكتبة التفسير وعلوم القرآن مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

٢٠٤- العقيدة الواسطية، تحقيق محمـد بن عبد العزيز بن مانع، الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء، الرياض، ط٣، ١٤١٢هـ.

٢٠٥- العقيـدة الأصفهانية، تحـقيق إبراهيم سعيداني، مكتبة الرشد الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

- **التفتازاني (سعد الدين ت ٧٩٢هـ):**

٢٠٦- شرح العقيدة النسفية، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر (د.ت).

- **الترمذي (محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي ت ٢٧٩هـ):**

٢٠٧- الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمـد شاكر وآخرون دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

- **الثعالبي (عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف ت ٨٧٥هـ):**

٢٠٨- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلى للمطبوعات بيروت (د.ت). مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن، ١٩٩٩م.

- **ابن خالويه (الحسين بن أحمد بن خالويه ت ٣٧٠هـ):**

٢٠٩- الحجة في القراءات السبع، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٤٠١هـ.

٢١٠- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.

- ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ):

٢١١- المقدمة، دار العودة، بيروت (د.ت).

- **الخوازمي (محمد بن أحمد بن يوسف ت ٣٨٧هـ):**

٢١٢- مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٩.

- الخياط (أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان ت ٣٠٠هـ):

٢١٣- الإنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تقديم ومراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت).

- الذهبي (محمد حسين):

٢١٤- التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٤، ١٩٩٨م.

- الغزالي (أبو حامد ت ٥٠٥هـ):

٢١٥- إحياء علوم الدين، دار الثقافة، الجزائر، ط١، ١٩٩١م

٢١٦- المنخول في الأصول، تحقيق د.محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ.

٢١٧- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي، قبرص، ط١، ١٩٨٧م.

٢١٨- قواعد العقائد، تحقيق موسى بن نصير، عالم الكتب، بيروت ط٢، ١٩٨٥م. مكتبة العقائد والملل، قرص مضغوط، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن، ١٩٩٩م.

٢١٩- معارج القدس في معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط٢، (د.ت)، مكتبة العقائد والملل، قرص مضغوط، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

٢٢٠- جواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

-الغزي (محمد بن محمد ت ١٠٦١م):

٢٢١- إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، تحقيق خليل محمد العربي، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ:مكتبة التفسير وعلوم القرآن، قرص مضغوط مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، عمان، الأردن ١٩٩٩م.

المجلات

١- حسن محمود عبد اللطيف:

- من قضايا المنهج في علم الكلام: بحث منشور في مجلة دراسات عربية عدد رقم ١ .

٢- عبد الرحمن الحاج صالح:

- النحو العربي ومنطق أرسطو، بحث في مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجزائر ١٩٧٢م.

٣- شاخت (مستشرق):

- المكتبات والمخطوطات الإباضية، المجلة الإفريقية، ج ١٠٠، ١٩٥٦م.

٤- دائرة المعارف الإسلامية: الطبعة الجديدة، المجلد الأول، مادة (سمن).

٥- محمود إسماعيل:

- علم الكلام بين الدين والفلسفة (مقال) مجلة القاهرة، الأعداد (١٧٣-١٧٤-١٧٥)، أبريل، مايو، يونيه، ١٩٩٧م.

٦- محمد حماد:

- نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل. مقال في منشورات كلية الآداب، تونس، المجلد الثامن: ندوة قسم اللغة العربية بعنوان: صناعة المعنى وتأويل النص.

٧- الحبيب شبيل:

- من النص إلى سلطة التأويل. مقال منشور في منشورات كلية الآداب تونس ١٩٩٢ . المجلد الثامن ١٩٩٢.

فهرس الموضوعات

رقم الإيداع
٢٠٠٥/١١٣٤٣
الترقيم الدولى I.S.B.N
977-315-083-6